LAS CONSTANTES FILOSÓFICAS DEL SER

ÉTIENNE GILSON

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

ÉTIENNE GILSON

LAS CONSTANTES FILOSÓFICAS DEL SER

Traducción de

Juan Roberto Courrèges

Primera reimpresión



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

www.unav.es/pensamientoclasico/

Nº 71

Étienne Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*

Traducción de
Juan Roberto Courrèges

Título original: *Constantes philosophiques de l'être*

ISBN: 978-84-313-4862-5

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Juan Roberto Courrèges

Las constantes filosóficas del ser es una obra póstuma de Gilson. Está en la línea de las grandes obras sistemáticas que la precedieron, a saber: *El ser y la esencia*, escrita originalmente en francés, *El ser y los filósofos* y *La unidad de la experiencia filosófica* (las dos últimas originalmente en inglés) todas ellas de temática metafísica. Después de largos años dedicados al estudio de la filosofía medieval Gilson resume su pensamiento acerca de la filosofía del ser. En los primeros tres libros lo hace pasando revista a la historia del problema no sólo en la Edad Media, sino antes y después.

Éste último que ahora presentamos es más bien una toma de posición reflexiva, pero ulterior, sobre el tema considerado en sí mismo; aunque, como un trasfondo, están presentes todos los grandes filósofos de Occidente. Por *ser* se puede entender, según Gilson, el acto de ser o la cosa que es. Y es fácil olvidar el acto de ser por la cosa que es, es decir, por la esencia. Pero el núcleo de la realidad está en el acto de ser, que para todo ser finito, o ente, es también existencia. Sin embargo, este núcleo es huidizo para el pensamiento conceptual. Cuando cree haber llegado a él, se evapora, o decae en "cosa que es", accesible al concepto. Y ésta es una *constante* de la filosofía del ser, como reza el título, una interminable lucha por escapar al esencialismo (reducción del ser al ente, del "ser" a la "cosa que es").

El último episodio de la misma es el pensamiento de Heidegger, que Gilson toma en cuenta particularmente en esta obra, en lo que se distingue de las anteriores. "¿Qué hay de nuevo sobre el ser?" –como si pudiera haber algo nuevo y no hubiera constantes–, se pregunta nuestro autor. Lo que hay es Heidegger. Téngase presente que Gilson muere al final de la década de los setenta, cuando la figura de Heidegger era más dominante que ahora. Es significativo en este sentido el capítulo sobre el ser y Dios. ¿Cómo se encuentran el ser y Dios? ¿Sale Dios del ser, o más bien es Dios –a quien no inventaron los filósofos– el que viene al encuentro del ser, apropiándoselo? Por otro lado, que Dios se identifique con el ser, no significa que quede encerrado en un concepto, ya que el ser mismo no es encerrable (enclaustrable) en ninguno, como se ve en el último capítulo titulado "Yahweh y los gramáticos".

Estamos invitados a repensar el problema, como lo hicieron tantas generaciones, y comprobar personalmente de esa manera esas recurrencias que el autor llama "constantes".

Agradezco al editor de esta Colección, el Profesor D. Juan Cruz Cruz, el esfuerzo de haber introducido en el texto pequeños títulos que seguramente ayudarán al lector, aunque no están en el texto original francés; estos se han colocado en cursiva y entre corchetes.

NOTA DEL EDITOR

Jean-François Courtine

Étienne Gilson dejó a su muerte, en septiembre de 1978, el manuscrito de una obra en amplia medida inédita cuya preparación había acabado diez años antes, si hemos de dar crédito a la indicación marginal "enero 1968", que figura sobre el índice, completo y paginado. H. Gouhier, de acuerdo a una sugerencia del autor que, como lo atestigua una nota para su editor, pensaba en una edición póstuma, ha publicado separadamente en 1979 sus dos últimos capítulos, bajo el título de *L'athéisme difficile*[1]. Estos dos capítulos eran, en efecto, como los apéndices autónomos de la obra que hoy publicamos.

Aparte de estos apéndices, el cuerpo mismo del volumen póstumo que Étienne Gilson había titulado *Constantes philosophiques de l'être*, se compone de ocho capítulos, inéditos a medias; los otros representan, en una forma bastante diferente y más desarrollada, el contenido de ensayos publicados de 1952 a 1967.

El capítulo I, *Sobre el conocimiento del principio*, es una versión revisada y corregida del artículo ya publicado con el mismo título en 1961 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*; de la misma manera, el capítulo II, *Los principios y las causas*, propone una versión corregida del artículo publicado en 1952 en la *Revue Thomiste*; el capítulo V, *Las vicisitudes de los principios*, retoma, sin grandes cambios, el texto publicado en 1967 en *Mélanges offerts au R. P. D. Chenu*; por último, el capítulo VII, *El ser y Dios*, reproduce, en su primera parte, el estudio publicado en dos artículos en la *Revue Thomiste* en 1962, bajo el mismo título; la segunda parte presenta una redacción bastante diferente del segundo artículo: algunos parágrafos han desaparecido pura y simplemente, otros han venido a agregarse o a sustituir a los precedentes. Nos ha parecido retener en todos los casos la versión manuscrita que consideramos posterior al texto publicado en la revista, en primer lugar por una razón interna (nota 4, p. 190, que remite al capítulo VIII[2]), y después, y sobre todo, por una razón externa, la referencia a la obra del W. J. Richardson publicada en La Haya en 1963[3].

---

[1] *N. del T.*: edición en castellano: *El difícil ateísmo*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1991; Estudio introductorio y traducción de Eloy Sardon.

[2] *N. del T.*: es la referencia de la edición francesa; en esta edición castellana, p. 150.

[3] Nota 15, p. 210, es la referencia de la edición francesa; en esta edición castellana, p. 162.

La composición del texto aquí reunido se escalona en unos quince años, sin que se pueda fechar con mayor precisión la redacción de los capítulos hasta el presente inéditos. Lo que, en todo caso, es seguro es que, como el mismo autor lo hace notar en su Prefacio, incluso los ensayos anteriormente publicados por separado han sido concebidos en la perspectiva de un conjunto que se ha constituido progresivamente y como de suyo.

La presente obra, mucho más doctrinal que histórica, se sitúa por lo demás en la prolongación directa de las reflexiones desarrolladas en *El ser y la esencia*. Continúa, en particular, teniendo en perspectiva el conjunto de la tradición metafísica occidental, un debate ya emprendido en los apéndices de la segunda edición de *El ser y la esencia*, en 1962, y que versa sobre lo que Étienne Gilson llama en este lugar "la nueva filosofía del ser". El autor "que se interroga como filósofo y sobre la base de los datos de la historia", pregunta en el presente: "¿Qué hay de nuevo en las aventuras del ser?", estando lo esencial de la novedad en el "caso Heidegger".

Seguramente no es éste el lugar de examinar en todo su detalle lo bien fundado de la interpretación que sugiere de tal o cual momento del desarrollo del pensamiento de Heidegger, de discutir la pertinencia de tal o cual "crítica", de medir finalmente lo que separa el "retorno a Parménides", como lo entiende Gilson, de la lectura apasionadamente interrogativa de los presocráticos llevada a cabo desde el principio por el autor de *Sein und Zeit*. Nos limitaremos a señalar dos rasgos: 1) más allá del aspecto, a veces superficial, o inútilmente polémico, de la confrontación con Heidegger, la preocupación es "intercambiar algunos signos con los raros compañeros de aventura"; 2) la profunda necesidad de la discusión que de este modo queda abierta, la cual, incluso si queda más acá de la línea de separación que divide, oscuramente, la "diferencia metafísica" de la "diferencia ontológica", responde sin saberlo a esta última indicación de Heidegger, en el último seminario de Friburgo de 1973: "Toda la historia de la metafísica se caracteriza... como la historia del ser del ente. Uno está pues, frente a esta historia de la metafísica, en una situación a primera vista equívoca: por una parte, en metafísica, nunca se trata de otra cosa que del ser; por otra parte, nunca se trata del sentido del ser. El resultado de este equívoco es la tentación de leer la filosofía como poniendo a cada una de las épocas la cuestión fundamental del sentido del ser. Heidegger invita a los oyentes del seminario a reflexionar apuntando a la cuestión: ¿se puede decir que la cuestión de la búsqueda del sentido del ser está ya planteada en toda la historia de la filosofía?". Y agrega Heidegger, legitimando así toda reflexión sobre los "datos de la historia": "En efecto, no se trata aquí de contentarse con responder simplemente por la negativa"[4].

[4] *Questions*, IV, pp. 316-317 (*N. del T.*: según el texto francés).

"Todo eso no tiene nada de original.
Mas no se ve suficientemente qué importante es"
Edward Sapir, *Antropologie*, I, p. 107.

PREFACIO

El título de estos ensayos indica su intención. Pretende ser tan modesta como sea posible. A riesgo de crear contra el escrito un prejuicio desfavorable, acaso injustamente, anuncia la intención de retomar el examen de una tradición más de veinticuatro veces secular, pero siempre viva, y de la que los filósofos de hoy, cualquiera sea el modo como se relacionen con ella, no llegan a evadirse.

Las doctrinas contemporáneas más originales, las más nuevas, deben lo mejor de su novedad a su olvido espontáneo o deliberado de ciertos datos esenciales del problema del ser del los filósofos griegos, empero, han hecho ver que es preciso tenerlos en cuenta. El pensamiento griego contenía más que la sola metafísica; todo lo que hoy llamamos ciencia fue fundado por él, desde las matemáticas a la antropología y a las ciencias sociales, que son ciencias del hombre. En este orden, el progreso cumplido por el pensamiento occidental ha sido inmenso, y todavía crece, y nada invita a prever el fin de este crecimiento. Uno está tentado a pensar que debe haber sido igual en el orden de la filosofía primera, pero no es lo que ha sucedido.

Aristóteles dice en su *Ética a Nicómaco*, I, 4 (1095 a 30-32): "No olvidemos que razonar a partir de los principios es otra cosa que razonar sobre los principios". Esta evidencia elemental era un bien común de la escuela peripatética, y Teofrasto ha fundado sobre ella la distinción entre filosofía primera, "en la que los principios mismos son el objeto de la investigación", y las otras ciencias, en que "a partir de principios se persigue la investigación" (*Met.*, 3). La historia de la filosofía permite observar un hecho importante. La reflexión sobre los principios, que versa sobre las evidencias primeras, no se presta más que a raros progresos, y estos dependen más del orden de la toma de conciencia –o del tener en cuenta–, que del descubrimiento propiamente dicho. El metafísico nunca tiene, por así decir, el sentimiento de descubrir algo nuevo; más bien experimenta la impresión de que la verdad, que para él es un descubrimiento, puesto que cada uno debe redescubrirla por su propia cuenta, ha estado siempre allí, a los ojos de todos y que incluso aquellos que la han desconocido, a veces negado, han hecho siempre uso de ella. Era necesario eso, puesto que toda la verdad de lo que nosotros llamamos la ciencia depende del conocimiento que se obtiene a partir de los principios. Los mismos metafísicos han tenido siempre conciencia de ello y más de uno ha envidiado, en ciertos momentos, la dicha del hombre de ciencia, quien, en cualquier orden que sea, no cesa de aprender siempre algo más sobre

su objeto, mientras que el progreso del metafísico consistiría más bien en reconocer que los principios, hacia los cuales se remonta a partir de la ciencia, se hunden progresivamente a sus ojos en una suerte de bruma, como si, a la inversa de lo que sucede en las ciencias de la naturaleza, una suerte de no-saber, o de no-ciencia, fuera, en metafísica, la cima del saber. La investigación sobre el principio arroja entonces una mirada envidiosa sobre la investigación que se persigue a partir de los principios; experimenta la tentación de concebir el conocimiento de los principios sobre el modelo de la ciencia que ellos engendran y de este deseo nace cualquiera de esas metafísicas que sólo son extrapolaciones de la última ciencia positiva puesta al fin en la visión de sus principios y de sus medios particulares. Así nacen las metafísico-matemáticas, o las físico-metafísicas, seguidas de las metafísicas de la vida, del hombre o del ser social. Todas, hasta las más recientes, tienden a reducir la ciencia de los principios a lo que ella debería ser para justificar la ciencia de uno de los modos de ser particulares, de los que ellos son los principios.

Es conveniente, pues, que una llamada de atención se haga oír para poner a luz el objeto y el método propio de la filosofía primera. Tiene sus límites, pues parece bien que con la gran trinidad metafísica, Platón-Aristóteles-Plotino, haya reconocido de una sola vez y para siempre la extensión entera de su dominio, pero su exploración no está terminada, aunque sólo sea porque toda metafísica tiene por primera tarea recomenzarla por su propia cuenta, y porque la crítica de una realidad que no cesa de cambiar debe ser siempre re-hecha a partir de los mismos principios, a medida que su objeto se modifica. Toda filosofía digna de este nombre es una crítica del devenir a partir del ser; siendo el ser el país del hombre, es natural que algunos hombres tengan la curiosidad de explorarlo.

Este volumen se compone de varios ensayos, cada uno de los cuales ha sido redactado por sí mismo, pero con el pensamiento previo de que encontrarían probablemente su lugar en una colección tal que éste, tras otros, estaba desde entonces emparentado. Si hay repeticiones, se puede esperar que no sean inútiles.

Muchos de estos ensayos han sido publicados ya separadamente. "Sobre el conocimiento del primer principio", en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1961, nº 4; "Los principios y las causas" en la *Revue Thomiste*, 1952, nº 1; "El ser y Dios", en la misma revista, 1961, nº 2 y 3 –renuevo mi agradecimiento a estas dos revistas por haber acogido amablemente estas páginas de un estilo filosófico decididamente pasado de moda–. "Sobre las vicisitudes de los principios" ha aparecido en la colección de estudios publicada en homenaje al R. P. M.-D. Chenu, O. P. (París, 1967).

Cualesquiera sean sus fechas, estos ensayos han nacido de un pensamiento acosado por ciertos problemas que no son de hoy sino de siempre. Cuando era joven pensaba a menudo que el historiador de la filosofía es un guardián de

cementerios. La edad y la reflexión me han enseñado que, en metafísica, no hay verdades muertas; tampoco las hay que no sean inagotables; uno las vuelve a encontrar por su propia cuenta, cada uno toma su lugar en una familia de conocidos o desconocidos que inspira el deseo, siempre en parte frustrado, de revivir las ideas que uno no conoce verdaderamente en la medida en que se contenta con hablar de ellas de oídas. Pero el que se deja seducir por su estudio, está seguro de desempeñar más tarde el personaje, siempre un poco cómico, de un viejo aprendiz.

CAPÍTULO I

SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL PRINCIPIO

[Pensar los principios]

Estas reflexiones quisieran ser tan breves como lo permita la materia. Se expresarán, por lo tanto, en un tono dogmático en este sentido: no se acompañarán de ninguna de las justificaciones dialécticas que el lector tendría derecho a esperar; no hay que ilusionarse. Ese tono sólo significará que la posición se refiere a una tradición filosófica conocida por todos y que muchos dan por algo acordado. Si no lo es, bastará con interrumpir la lectura; cualquier otra cosa no sería más que una ocasión de multiplicar los malentendidos. Quizá se pregunte: ¿por qué no dar las justificaciones necesarias? Simplemente porque nuestras reflexiones quisieran ser una respuesta a esta requisitoria.

Supongamos concedido que la metafísica es la ciencia de los primeros principios y las primeras causas. Un razonamiento simple lleva a concluir que es, ante todo, el conocimiento del primer principio, a cuya luz se conoce todo lo demás. Esta posición se completa con otra referente a la naturaleza del conocimiento de los principios. Se admite que su conocimiento pertenece al intelecto; que es, en el caso del primer principio, inmediato; y, el de los que le siguen, reducible al del primero; por último, que es evidente, y, puesto que es una operación natural –ligada a la naturaleza misma del intelecto–, infalible, de suerte que nadie puede ignorar los principios ni equivocarse a su respecto.

Una primera precisión se impone, que parece legítimo aceptar como necesariamente ligada a la doctrina. Esta noción de los principios solamente vale para su conocimiento espontáneo en la medida en que ella es una sola cosa con el ejercicio natural del intelecto. Todo hombre habla y piensa como si conociera la existencia y el sentido de los principios, pues no puede vivir sin pensar, ni pensar sin poner en acción los principios. Su conocimiento explícito, en cambio, es relativamente raro; pocos hombres podrían responder a la cuestión: ¿cuál es el primer principio del conocimiento? Este pequeño número es el de los filósofos y, más particularmente, el de los metafísicos que son, por eso mismo, los únicos de los que se puede esperar una opinión precisa sobre las propiedades que caracterizan el conocimiento de los principios: inmediatez, evidencia, universalidad, infalibilidad.

[El ser en el comienzo]

Es aquí donde se plantea el problema sobre el que queremos reflexionar. Si el conocimiento del primer principio es de tal naturaleza, ¿cómo es que no hay acuerdo entre los metafísicos tocante a su índole y sentido? Si existiera, este acuerdo aseguraría una verdad metafísica común universalmente admitida como verdadera, pero se sabe que no existe. La noción que tendría más posibilidad de hacerse reconocer universalmente como principio primero sería la de ser, pero algunos filósofos la rechazan como filosóficamente estéril, por ejemplo, Descartes, cuyo punto de partida es distinto; e incluso entre aquellos que se apoyan en esta noción como primera, hay desacuerdo en torno a su sentido. Aristóteles habla sobre ella como de la toma de posición en un debate nunca concluido: ¿qué es la sustancia (*ousía*)? Los teólogos cristianos, que se pusieron de acuerdo casi todos en hacer de ella el equivalente filosófico de la noción de Dios, no se entendían de ninguna manera sobre el sentido de la noción. Las interminables controversias sobre las relaciones del ser (*esse*) al ente (*ens*) y a la esencia (*essentia*) bastan para establecer este desacuerdo. Los escotistas y los suaristas no entienden el ser como lo hacen los tomistas, y todos los tomistas no lo entienden de la misma manera. En resumen, si uno reduce el campo de la reflexión a los metafísicos entre los que el primer principio es el ser, el desacuerdo es manifiesto. Ahora bien, este desacuerdo sobre el principio arrastra fatalmente divergencias sobre todas las otras posiciones sostenidas por las filosofías consideradas. Incluso si dicen literalmente lo mismo, dos metafísicos que no entienden el ser en el mismo sentido no están de acuerdo en nada. Así lo quiere la naturaleza de esta noción en tanto que primera. Por lo tanto, hay desacuerdo entre numerosas metafísicas; justamente son muchas porque no están enteramente de acuerdo; y, si uno se remonta al origen de sus diferencias, se llegará, tarde o temprano, a constatar una divergencia inicial tocante a la naturaleza o al sentido del primer principio. Leve en el punto de partida, la divergencia se acentúa naturalmente a medida que se desarrollan las consecuencias. Es inútil insistir, los filósofos son conocidos por su aptitud para no estar de acuerdo: el hecho es demasiado evidente.

Pero esto no deja de ser una paradoja. Si los principios y su conocimiento son lo que se dice, el desacuerdo debería ser imposible. Dos filósofos embarcados en el razonamiento metafísico, que están de acuerdo sobre el objeto de su investigación común, convencidos, además, de que se trata de discernir del ejercicio actual del pensamiento el principio primero que presuponen todas las operaciones de conocimiento, parecen destinados a ponerse inevitablemente de acuerdo. En efecto, el objeto de su investigación es una noción inmediatamente cognoscible, evidente y sobre la cual, para un espíritu capaz de explicitarla, el error es imposible. Se trata, entonces, de saber cómo es posible el desacuerdo en metafísica. La única esperanza de encontrar una respuesta a esta pregunta es

buscarla en una reflexión expresamente dirigida a la manera como conocemos los principios, y, ante todo, el ser, que, a primera vista, debería ser eminentemente evidente.

[El objeto del pensamiento y el primer principio]

Tomando esta noción como típica de la clase entera de los principios metafísicos, intentemos precisar el objeto de ella. Pero es característico del objeto de nuestra encuesta que no podamos ni siquiera dar el primer paso con respecto a él sin comenzar por escoger entre por lo menos dos maneras diferentes de entender los términos que se refieren a él. Admitamos sin discusión que ha lugar a distinguir entre dos operaciones del espíritu, la simple aprehensión (o concepción del concepto quiditativo) y el juicio, y limitémonos al objeto de la simple aprehensión del concepto; ¿qué entendemos por esta aprehensión? ¿Cuál es su objeto? Por hipótesis, es el concepto, pero entonces, ¿qué género de contenido podemos atribuir al concepto? Es posible que dos filósofos estén de acuerdo en que el primer principio de las aprehensiones simples es la noción de ser, y, en ella, el ser mismo; sin estar de acuerdo, empero, sobre la naturaleza de la aprehensión que tienen de él.

Dos modos de ver se oponen tradicionalmente sobre este punto. Uno que se apoya con razón o sin ella en Platón, considera la intelección de las nociones primeras como obtenida al término de un esfuerzo del pensamiento para trascender las imágenes sensibles. La sensación no ayuda para ello, más bien es un obstáculo, a tal punto que el remolino de las imágenes en el alma del filósofo es el obstáculo más serio al progreso que desea hacer en el conocimiento metafísico. ¿Es posible o no liberar totalmente al intelecto del conocimiento sensible? Él no tiene la certeza de que sea posible, pero es completamente cierto que, en la medida en que el intelecto conoce verdaderamente, su objeto pertenece al orden inteligible, visto en la fina punta del espíritu. La condición ideal del intelecto humano será la intuición directa de lo inteligible; su condición de hecho es la de una intuición de aquello oscurecida por las imágenes sensibles, mas toda intelección es una cierta intuición de aquello.

La segunda posición, ligada a la filosofía de Aristóteles, concibe al objeto de la intelección como una forma inteligible abstraída de la sensación y de la imagen sensible, pero de tal modo ligada a esta imagen que, sin ella, su conocimiento es imposible. La doctrina es bastante conocida como para que baste con recordarla. Se puede decir que a la noción platónica de una intuición de lo inteligible, opone la noción aristotélica de un conocimiento obtenido por abstracción a partir de la quididad sensible. Seguramente, se puede, si se quiere, atribuir al intelecto de tipo aristotélico una intuición directa de la forma que abstrae de lo sensible, pero si uno permanece fiel al espíritu de la doctrina, habrá que mantener que el objeto de esta intuición no es un inteligible puro, aunque sea

visto confusamente; su objeto es la forma abstraída de lo sensible y aprehendida en lo sensible mismo de donde se la abstrae: no se piensa sin imágenes. Como en Platón, cuanto más se eleva la abstracción por encima de lo sensible, más se eleva el conocimiento, pero nada le permitirá nunca cambiar de naturaleza; su objeto no será nunca, en la condición presente del hombre, más que una abstracción[1].

Esta dificultad no afecta para nada a la evidencia ni a la solidez del primer principio, ya que él no depende en ningún grado de una justificación filosófica. Con o sin filosofía, el intelecto seguirá sin poder pensar nada sino como un ser, y seguirá empezando por la palabra "es" toda proposición concerniente a la naturaleza de cualquier objeto. En cambio, esta primera indeterminación[2] afectará necesariamente a todo esfuerzo filosófico para elucidar el sentido de este principio. A la pregunta "¿qué es el ser?" no se responderá exactamente de la misma manera según que se haga de esta noción el objeto de la intuición intelectual de un puro inteligible o el objeto de la intuición intelectual de un concepto abstraído de lo sensible e inseparable de una imagen. En este sentido, aunque su certeza queda de todos modos asegurada, la naturaleza del primer principio no será concebida de la misma manera según que se busque su conocimiento por los caminos de Aristóteles o por los caminos de Platón.

[Ser y ente]

Escogemos los de Aristóteles, no sin razón, pero, ante todo, porque constatamos la imposibilidad de que haya para nosotros un pensar sin imágenes. Por lo demás, Platón no lo ha negado formalmente, pues su doctrina no ha planteado la cuestión en estos términos[3]. Aconsejaba, como método de reflexión filosófica, un esfuerzo perseverante para trascender la imaginación; ahora bien, Aristóteles y los aristotélicos también hacen de este esfuerzo de abstracción[4] una condición del conocimiento metafísico; saber si, en la condición presente del hombre, este esfuerzo puede ser coronado de un éxito pleno es otro problema. El mismo Platón no habla de un logro a no ser como una excepción muy rara. No hay, pues, inconveniente en acordar los espíritus, si tenemos por verdadera la respuesta clásica al problema: uno nunca concibe la noción primera de ser sin tener al mismo tiempo la imagen confusa de algo que es.

---

[1] *N. del T.*: el resultado de una abstracción, que es una esencia abstraída de la imagen en la que aparece realizada.

[2] *N. del T.*: de no saber en qué consiste el "es".

[3] *N. del T.*: si se puede o no pensar sin imágenes.

[4] *N. del T.*: porque la abstracción también es un superar la imagen.

¿Cómo se concibe este objeto de pensamiento, del cual se dice que es? Para evitar las confusiones, convengamos en llamarlo un "ente" (*to on*, *ens*, *a being*, *Das Seiende*, *l'ente*). Lo hemos recordado: es tradicional en la escuela de Aristóteles distinguir dos operaciones principales del intelecto, la simple aprehensión (o la posición del concepto) y el juicio (o el ligar afirmativa o negativamente los conceptos en la proposición). Es exacto que las dos operaciones son distintas, pero, de hecho, son inseparables, pues ni se puede tener al concepto como el resultado de un juicio, ni al juicio por la explicitación de un concepto. Al menos tal es el caso en el nivel del conocimiento filosófico. A la pregunta: "¿Qué es un ente?", Santo Tomás contesta: es un ser-habiente (*habens esse*). Este ejemplo clásico de simple aprehensión es el resultado de un largo y complicado esfuerzo de análisis que conduce al juicio: un ente es lo que tiene el ser. A partir de ese momento, el nombre "ser" se convierte en el signo que toma el lugar de todas las operaciones cuya conclusión resume; el contenido de la simple aprehensión y el del juicio es el mismo aunque diversamente formulado.

[Sobre la evidencia del principio]

Puesto que nuestro objeto es examinar el sentido de la noción que constituye el primer principio, admitiremos considerarlo bajo su forma más simple, que es la del concepto. De inmediato su simplicidad revela ser más aparente que real. Es cierto que las dos nociones incluidas en el *habens esse*[5] pueden constituir el objeto de una sola aprehensión, pero surge el problema de saber si estos dos elementos son concebidos como formando uno solo o, al contrario, como distintos. Enseguida se reconoce el problema metafísico a cuyo propósito se han dividido las escuelas de la Edad Media: ¿la esencia es realmente distinta del ser actual (existencia) en el compuesto físico? Cuando es fiel a su maestro, la escuela tomista afirma la realidad de la distinción. La misma definición que acaba de ser recordada es la prueba de ello: en *habens esse*, la palabra *habens*, "lo que tiene", representa la esencia; la palabra *esse*, o ser actual, representa el ser tomado en su actualidad. La escuela de Escoto y la de Suárez, para no hablar de algunos tomistas ilustres, rechaza esta distinción. Así, mientras que para unos la noción de ente significa una esencia dotada de un acto que la hace ser, para otros significa la esencia misma en tanto que pasada de la potencia al acto por la eficacia de su causa. Tampoco hay que olvidar la clase, numerosa por lo que parece, de aquellos para los que esta noción sólo es un nombre común que designa el conjunto de las cosas de las que se dice que existen, pero nada más. Gabriel Séailles decía un día delante de sus estudiantes: "El P. Peillaube me asegura que yo tengo la intuición del ser. Usted no puede no ver el ser, no cesa de repetirme. Pero no es así: yo no veo nada".

---

[5] *N. del T.*: el "ser" y el "lo que tiene" de "lo que tiene ser".

La situación es paradójica. ¿Cómo es posible que haya desacuerdo respecto del primer principio? Uno podría preguntarse: ¿cómo puede ser que, incluso para dos que están de acuerdo en él, haya dos metafísicas diferentes y opuestas? No faltan respuestas a estas preguntas. A quien rehusa concederle lo que él tiene por la noción verdadera del ser, un metafísico puede oponer que tiene el espíritu demasiado débil para elevarse a estas alturas, o que los prejuicios oscurecen su visión, o simplemente que su incapacidad de hacer a un lado las imágenes sensibles le hacen imposible el acceso a esas abstracciones intelectuales. Los argumentos de este género son buenos para la controversia, pero la utilidad filosófica de ellos es nula, por la razón de que pueden volverse contra aquél que los emplea. El partidario de la distinción de esencia y existencia puede sostener que su adversario está ciego; pero éste puede reprocharle ver doble, y como cada uno de los dos oponentes apela a la evidencia intuitiva del principio, la discusión no tiene salida, como se ve demasiado bien por la lección de la historia. Y sin embargo, no debería haber discusión sobre este punto. Los que se satisfacen no considerando simplemente a sus adversarios, quedan sin respuesta cuando se los pone en trance de explicar por qué lo que es para ellos una evidencia inmediata, primera, universal e infalible no lo es a los ojos de todos.

El problema es análogo al que plantea la posibilidad del error en matemáticas. En la medida en que se trata simplemente de explicar los fallos de razonamiento accidentales, basta con recurrir a razones psicológicas: debilidad o fatiga de la atención, complicación de ciertos razonamientos o hasta simples accidentes de escritura. En cambio, es difícil explicar por qué, antes incluso de poder engañarse de este modo, ciertos espíritus se quejan de no poder acceder al tema del razonamiento. Descartes se jactaba de introducir solamente lo evidente en todo asunto en que podía usar el método matemático, aunque, de hecho, no faltan espíritus completamente normales, y hasta bien dotados bajo otros respectos, para quienes los razonamientos matemáticos son oscuros e incomprensibles. Empero, la diferencia entre los dos casos estriba en que al fin de cuentas una demostración matemática conduce a resultados cuya corrección es objetivamente demostrable, de suerte que el acuerdo de todos los que pueden comprender las demostraciones inevitablemente se realiza al final. Hasta los que no se sienten capaces de seguirlas dan crédito a los otros, cuyo acuerdo es para ellos una garantía suficiente. No sucede así en metafísica, porque ya no se trata en ella de corrección simplemente lógica, sino de verdadera intelección. Es posible que, de dos metafísicos igualmente competentes y que gozan de la misma habilidad en el manejo de los argumentos dialécticos, ninguno consiga convencer al otro, porque no ven lo mismo.

También en esto la historia de la filosofía constituye una experiencia colectiva de una amplitud inmensa. Los metafísicos escolásticos, de los que se sabe cuánto se oponían entre ellos, han sido colectivamente considerados como supe-

rados por los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Sus propias filosofías han sido rechazadas, tachadas de "dogmatismo", por la crítica de Kant, a pesar de que espíritus enteramente normales han persistido en todos los tiempos y en todos los países en filosofar según los principios del aristotelismo tradicional, como si la metafísica del ser nunca hubiera sido objetada. Tales espíritus todavía no son raros hoy, pero tienen a su cargo una suerte de combate de retaguardia y nunca se los ve capaces de dar a los otros fe en el valor de su primer principio que, en otro tiempo, fue patrimonio de todos. Lo que es evidente para ellos no lo es para los otros y hasta se observa que sus viejos desacuerdos nunca han sido conciliados. Parecen sobrevivientes en un mundo que los ha superado hace ya mucho tiempo. Con todo, sus adversarios son tan incapaces de refutarlos como ellos mismos lo son de convencer a los que tienen su filosofía por superada. No hay nada más conveniente para los escépticos que una situación como ésa, pero nosotros solamente vamos a considerar, al contrario, el punto de vista de los que sostienen que todo el conocimiento filosófico depende de un primer principio inmediatamente evidente, que es el ser; y con respecto a ellos es curioso que sean incapaces de hacer compartir a los otros una evidencia inmediata y primera, pero sí que sean capaces de mantenerla indefinidamente viviente en su espíritu. Indestructible donde ella está, imposible de imponerse donde no está, esta certeza no se parece a ninguna otra de las que se apoyan en la luz natural del intelecto.

Una descripción satisfactoria del conocimiento metafísico debería dar razón del carácter de evidencia que ella ha reivindicado desde el origen de su historia y que conserva en muchos espíritus, pero, al mismo tiempo, debería explicar por qué, además de prestarse a muchos desacuerdos, se presenta para otros como sin objeto.

[La noción de ente como principio]

El ente se ofrece al pensamiento como la noción de un objeto real o posible, pero su misma posibilidad es la de una realidad. Se puede describir simplemente como la noción de un objeto que existe o puede existir. ¿En qué sentido esta noción es principio? No hace presente al espíritu un objeto privilegiado, que sería el mismo ser, y cuya noción incluiría la de todos los otros objetos reales o posibles. En este primer grado, el ser es principio en este sentido: que es una necesidad absoluta de pensamiento. Es imposible concebir nada de otro modo que como un ser. Esto no supone que toda lengua contenga necesariamente una palabra para significar "lo que es", en el sentido más general de la fórmula; *ens* parece haber sido una palabra extraña en el latín clásico, y Séneca era renuente todavía para admitir la palabra *essentia*, no obstante haberla propuesto Cicerón; pero allí mismo donde falta la palabra, el lenguaje encuentra equivalentes para significar su sentido, que es: un objeto en general. De todas maneras, todas las

lenguas filosóficas derivadas del griego hacen tal uso de esta palabra que el pensamiento en ellas, sin esa palabra, sería imposible. Éste es el primer carácter que conviene atribuirle.

¿Se puede encontrar un contenido propio para esta noción? Buscando determinar uno, se encuentra ante todo la palabra, por lo demás inmensamente vaga de alguna cosa, o hasta una forma simbolizante de no importa qué cosa particular posible. Uno no encuentra una imagen precisa y definida del ser como las que representan para nosotros un hombre, un caballo o aquella casa que hemos visto. En efecto, estas imágenes derivan todas de percepciones sensibles cuyos objetos son reales, pero "ser" no existe a título de objeto dado en la experiencia; no es una "cosa", y ésa es la razón por la que Gabriel Séailles no veía nada cuando se pronunciaba esa palabra delante suyo. Su rica imaginación plástica caía entonces en el vacío. Por lo tanto, no hay en el pensamiento, en primera instancia, nada más que la palabra ligada a la imagen de un objeto cualquiera, sustituto de todo otro objeto imaginable. Incluso la imagen no desempeña el papel de un sustituto; simplemente está ahí como aquello de lo que el pensamiento se contenta con hacer su contenido.

[Juicio y ser]

Supongamos ahora que estamos en trance de precisar el sentido de la palabra "ser", o "ente": necesariamente aparecerá un nuevo elemento, el juicio. Ante la pregunta: "¿Qué es un ente?", responderemos algo como: es lo que tiene ser, o también: es una esencia que es. Toda definición de este género presenta dos caracteres, su necesidad y su evidencia, pero una y otra dependen, en este caso, de que la definición del concepto consiste en repetir el concepto. Esto resulta del carácter absolutamente primero de la noción de ser dada en la simple aprehensión. Intentar definir el principio es condenarse a la tautología; uno está instalado en ella cada vez que se forma como juicio primero la proposición: el ser es lo que es.

Y, sin embargo, esta tautología no es estéril. Cuando se reflexiona sobre ella, uno se pregunta si no constituye justamente el contenido inteligible de la palabra cuyo sentido buscamos. El ser es aquello de lo que es imposible no pensar que es. Por lo tanto, el sentido de la palabra es un juicio; este juicio es evidente porque consiste en afirmar respecto de ella misma la noción en cuestión[6]: es necesario en virtud de su misma evidencia, pero al mismo tiempo la tautología que constituye es de un género totalmente particular sobre el que es útil reflexionar. En efecto, se trata de una proposición cuyo sentido puede ser tautológico o no según la manera de entenderlo. "El ser es lo que es" puede significar sim-

6 *N. del T.*: afirmar del ente que es ente.

plemente que el ser es el ser, en cuyo caso, en efecto, hay simple repetición del concepto; pero se puede entenderlo en este otro sentido: que el ente es lo que es, como si ser fuera el acto ejercido por el ente[7]. Es preciso escoger entre estos dos sentidos, ¿pero cómo hacer esta elección?

Antes de proceder a ello, la naturaleza misma de la elección pide ser precisada al mismo tiempo que su objeto. Ésta no versa sobre el sentido mismo del primer principio. Ya lo conocemos. El objeto que corresponde en el pensamiento a la palabra "ser" no es ni la misma palabra, ni la imagen más o menos vaga que se une a ella, ni alguna representación abstracta de lo que sería el ser en general, que no existe; para formar esta última noción[8] nos falta haber visto en la experiencia sensible un ser que no sea más que eso (ser). Sin embargo, la palabra tiene un sentido, y lo que significa es precisamente la necesidad en que nos encontramos de concebir todo en términos de ser, lo que entraña la necesidad complementaria de afirmar del ser que es. El contenido de este primer concepto es pues el primer juicio en el cual se explicita, y que resume. Hasta aquí, evidencia y necesidad son absolutas. Es el descubrimiento hecho por el padre de la metafísica, Parménides de Elea, cuando en el pensamiento de este gran antepasado, el espíritu humano descubre por primera vez, y de una sola vez, que el ser es la substancia misma de la que nuestro conocimiento está hecho. Definía al mismo tiempo los atributos metafísicos esenciales en términos que desde entonces nunca han sido modificados, salvo quizá en lo que concierne a la infinitud, que Meliso debía muy pronto reconocerle: uno, inmutable, eterno, simple, necesario, el ser de Parménides debía seguir imponiéndose tal cual al pensamiento metafísico en el curso de los siglos, como todavía hoy se impone al nuestro.

Por consiguiente, no hay que hacer una opción, ni siquiera una elección tocante al primer principio del conocimiento, tampoco sobre los principios que dependen de él; mas los que piensan que el problema de la metafísica está resuelto ya por eso, confunden la sabiduría con el simple reconocimiento y buen uso de los principios, tratados como instrumentos del intelecto para la adquisición y regulación del conocimiento. Es verdad que los principios son instrumentos de esa naturaleza; y por ellos la metafísica ejerce su función reguladora, de la que depende la totalidad del saber humano. Es necesario que todo sea conocido en la luz de los principios reconocidos por la metafísica; pero su función más alta no es hacer buen uso de estos principios; es tomarlos en sí mismos por objetos de meditación y profundizar su naturaleza. Es en el curso de esta profundización, y en el interior del mismo primer principio, donde se imponen elecciones, y donde, de hecho, son ejercidas en el curso de los siglos como lo hace ver la historia de la metafísica. Las razones de este hecho deben encon-

[7] *N. del T.*: ente es lo que ejerce el acto de ser (no es el ser mismo, sino quien lo ejerce).

[8] *N. del T.*: la abstracta de "ser"

trarse en la naturaleza misma de estos altísimos objetos de reflexión ofrecidos al hombre; son esas razones las que uno gustaría saber discernir.

[Descartes y los principios]

Si hay un margen de indeterminación en nuestra aprehensión del primer principio, se puede esperar que la filosofía ponga todo en acción para reducirla y, si es posible, eliminarla. Eso se conseguiría si los conceptos metafísicos pudieran ser asimilados a las nociones matemáticas. Tomando el problema a grandes rasgos, ése fue el proyecto de Descartes, y puesto que lo puso en ejecución, el resultado es conocido. Se admira en él la osadía de pensamiento y el poder de construcción, pero es un espíritu para quien los conceptos, o, como él dice, las ideas, son manejables como lo serían las definiciones geométricas o los signos que las representan. Clara y distinta, cada idea es un bloque que se trata de poner en su lugar de acuerdo al orden del razonamiento, de ponerlo en él y de obrar de modo que se quede en él. El filósofo tiene razón en llamar a su obra *Meditaciones metafísicas*, pues los problemas tratados son ciertamente los de la metafísica, pero medita sobre el uso metódico de las ideas, más bien que sobre su contenido, del cual solamente retiene lo que puede servir a su propósito, que es fundar la ciencia. La metafísica es verdaderamente la raíz de ella, pero es la naturaleza del árbol la que determina en este punto la de las raíces y desde el momento en que Descartes ha podido asegurarse de que una noción contenga el elemento claro y distinto del que tiene necesidad para integrarla en su obra, la introduce en ella sin examinar el resto. De ahí el simplismo de sus nociones de "pensamiento" y de "extensión", tan frecuentemente notado por los que, venidos después de él, las han retomado para someterlas a un examen que las considerara en sí mismas, y cuyo objeto fuera lo que ellas son, más bien que el lugar que puedan ocupar en un sistema. Clara y distinta a los ojos de Descartes, la "extensión" lo será mucho menos a los de Leibniz, y el "pensamiento" a los de Malebranche y Maine de Biran. Después del advenimiento de la nociones de subconsciente y de psicología profunda, el *Cogito* se cargará de oscuridades impenetrables que se espesan diariamente.

Esto no es una objeción contra la obra de Descartes; es lo que deliberadamente quiso que fuera; y uno haría mal reprochándole haberla querido tal. Sus *Meditaciones* son exactamente lo que deben ser para alimentar la savia del gran árbol del saber humano; se trata solamente de observar que, tales como Descartes las concibe, las nociones que pone en acción son ya, no en cuanto a sus objetos, sino en cuanto al espíritu con que él las trata, nociones físicas más bien que metafísicas. De hecho, puesto que la matemática se ha convertido en la ciencia reguladora y suministra un método universalmente aplicable, se puede decir al menos esto: que el metafísico no puede requerir en este punto del filósofo ninguna actitud específicamente distinta que la que exige en general el

método para conducir bien su espíritu y buscar la verdad en las ciencias. De ahí la impresión de extrañeza que sienten los que abordan la obra de Descartes a partir de las teologías y las filosofías de las que ha hecho uso como de marcos para aprovisionarse de nociones metafísicas que hubieran de encuadrar y ajustar al nivel de la razón. Los primeros arquitectos cristianos usaban de este modo los templos paganos. Cuando tenían necesidad de materiales para una iglesia, comenzaban por demoler alguno de aquellos, después les tomaban las columnas, por último acomodaban los restos a las necesidades del nuevo edificio. Esa es la razón por la que, en ciertos muros, una piedra deja ver el rostro mutilado de un dios.

[Matemática y metafísica]

Incluso considerando internamente la obra, el método cartesiano planteaba problemas insolubles para un metafísico. Los conceptos matemáticos pueden ser claros y distintos, cuando lo son, porque el pensamiento que los maneja opera del modo más frecuente sobre nociones y símbolos de los que él mismo define el sentido y el uso. La exactitud perfecta en el razonamiento, hasta en matemáticas, es posiblemente un ideal inaccesible, pero la dificultad no depende de la naturaleza del objeto; la causa de ella es más bien la complicación de las operaciones cuyo análisis se prolonga, por así decir, hasta el infinito. No es cierto que la tarea emprendida por Bourbaki comporte un término. Sin embargo, cada momento de la construcción matemática es el objeto de una descripción y de una definición que se puede tener por exhaustiva desde el punto de vista del uso que la razón se propone hacer de ella. En último análisis, los resultados pueden expresarse bajo la forma de números, hasta tal punto que el contenido de una noción matemática, aunque abierto a desarrollos ulteriores siempre posibles, es, en principio, transparente para ella misma desde el momento en que ha conseguido definirse.

En este sentido las nociones metafísicas difieren de las nociones matemáticas. A diferencia de los números, no se componen de unidades intercambiables y prácticamente indiscernibles. Además, cuando se intenta analizarla, la noción metafísica no se resuelve en reglas operacionales representables por símbolos susceptibles de ser aplicados a cualquier clase de magnitudes. Al contrario, la primera mirada arrojada sobre una noción metafísica se pierde en una maraña impenetrable, como si la noción exigiera ser tomada en su totalidad y rehusara dejarse analizar. A decir verdad, no se compone de elementos definibles aparte y de los que se podría hacer uso para determinar el sentido y el contenido de aquélla. Cuando se pretende tomar uno de ellos, todos quieren venir al mismo

tiempo. Y es que la palabra, que constituye la materia del simbolismo de la metafísica[9], rehusa significar noción alguna de este género como definible aparte.

[Lógica y metafísica]

En este punto también la doctrina de Parménides es una experiencia metafísica decisiva. Formulada hacia el fin del siglo VI o al principio del V antes de Cristo, constituye el descubrimiento metafísico del ser, y lo describía en términos tales que, veinticinco siglos de reflexión no han encontrado nada que cambiar en ellos; solamente han podido profundizarlos. Lo más importante es que se han presentado desde el principio como un complejo de nociones inextricablemente mezcladas, de las cuales no se puede tomar ninguna sin que todas las otras vengan a la vez. Justo por ello Parménides las ha visto a todas de un golpe. Obligado a enumerarlas sucesivamente, porque tal es la ley del discurso, no parece haber hecho ninguna tentativa para deducirlas: necesidad, eternidad, inmutabilidad, identidad consigo mismo, homogeneidad y simplicidad, no son consecuencias que se seguirían de la noción de ser; tampoco son propiamente propiedades o atributos del ser; uno diría más bien que estas nociones, en apariencia diversas, no son otra cosa que la misma de "ser", a la que no agregan nada ya que él –el "ser"– es todo lo que ellas dicen, que es el único que las es, y que ellas están desprovistas de sentido desde el momento en que se deja de referirlas a él. La fórmula ya clásica de Avicena expresa perfectamente esta involución mutua de las nociones primeras: "ser", "cosa" y "necesario" son las primeras nociones que caen en el espíritu. Tendremos que volver sobre este punto. Por el momento bastará con poner de relieve que el primer objeto del intelecto está grávido de una pluralidad de nociones dadas juntas, como si fueran la misma de "ser" vista bajo aspectos diferentes y designada por diversos nombres que, empero, solamente significan el "ser". Ésa es la razón por la cual el esfuerzo del metafísico no podría tener por objeto primero y principal deducir, ni siquiera catalogar y clasificar, sino más bien habituarse a vivir en la noción primera, acostumbrándose a experimentar sus riquezas, de las que no se puede decir que las tenga, sino que las es.

Este hecho impide tratar los problemas metafísicos por métodos dialécticos en el sentido lógico del término. El mismo Platón ha cedido frecuentemente a la tentación del logicismo, mas liberándose de él en el momento de alcanzar los géneros supremos. La filosofía de Aristóteles es a menudo la de un lógico y un naturalista, incluso en metafísica y en teología natural; lleva a afirmar la trascendencia, pero no se instala en ella y apenas busca penetrarla. Solamente podemos hablar, en este punto, de lo que subsiste de una obra cruelmente mutilada; pero es este resto el que ha marcado con su impronta innumerables refle-

[9] *N. del T.*: la palabra "ente" (*ens*).

xiones metafísicas y teológicas;, y, cualquiera que haya sido el Aristóteles real, el de la historia, que es real a su manera, es el único del que podemos hablar. Es el Aristóteles cuyas pruebas de la existencia de Dios pueden coronar tanto la física como la metafísica. Es también el que engendró, sin tener la intención de ello, una línea de dialécticos para quienes la metafísica consistía sobre todo en una serie de ejercicios lógicos de los que las nociones primeras eran el punto de partida. Estos ejercicios eran legítimos, pues la deducción lógica es necesaria para desplegar las consecuencias de los principios y para controlar el uso de ellos, pero toda deducción de este género presupone la meditación directa sobre el sentido del principio del que ella extrae toda su substancia. Se comprende que un metafísico prendado de la lógica se esfuerce ante todo por reducir la noción que se hace de los principios a definiciones rigurosas, de las cuales le bastaría con deducir enseguida las consecuencias; pero la *Magna Arte* de Lulio, la característica universal con la que soñaba Leibniz, solamente hubieran sido posibles si las nociones metafísicas hubieran podido constituir conceptos completamente determinados. No siendo tal el caso, Wolff ha dado el perfecto ejemplo de una ontología enteramente analítica, al menos de intención, que no introduce en los conceptos ningún elemento que no hubiera sido previamente definido. Es el resultado natural de una filosofía clara y sin misterios, pues sea en los principios, sea en los vínculos de las consecuencias, en ella ha sido eliminado de antemano todo lo que no era analíticamente definible.

[La definición y el primer principio]

Si los principios metafísicos no son nociones susceptibles ni de definición matemática ni de definición lógica, ¿de qué género de conocimiento dependen? Se trata de necesidades de pensamiento últimas, y que son tales porque están implicadas en todo intento de definirlas. Puesto que son como las formas necesarias de toda intelección, esas nociones son evidentes y primeras, pero al mismo tiempo es cierto que, puesto que son primeras, todo intento de definición de ellas las implicará inevitablemente. Cuando el pensamiento encuentra un objeto de este género, entra en contacto con el dominio propio de la reflexión primera. Es también el momento en que la decisión capital debe ser tomada. Si el intelecto cede a su inclinación natural, se apresurará a sustituir cada objeto de este tipo por una definición nominal que permita manejarlo con toda seguridad sin preocuparse de la realidad correspondiente. El procedimiento es legítimo e incluso necesario; no se puede hacer ninguna objeción contra su empleo, pero tampoco uno podría elevarse demasiado vivamente contra la pretensión de identificarlo con el conocimiento metafísico. No hay nada de eso; ni siquiera es el comienzo; se diría más bien que constituye para la mayor parte de los espíritus el mayor obstáculo en el camino al conocimiento metafísico. Por ejemplo, es correcto definir al ente como "lo que posee el ser", pero si a continuación uno se

pregunta qué es el ser, la única respuesta posible será: es lo que hace de la cosa, o de la esencia, un ente. De cualquier manera que se lo tome, no se irá más alto. De la misma manera también, es verdadero decir que una causa eficiente es aquello cuya presencia entraña necesariamente la de otra cosa, que se llama efecto. La definición es justa, pues, aunque la causa sea contingente o libre, sigue siendo verdad que, si lo produce, lo que se llama su efecto se sigue necesariamente de ella. Dicho esto, la naturaleza del vínculo causal queda envuelta en una oscuridad profunda, pues si uno se pregunta cuál es la naturaleza de la conexión que explica esta consecución necesaria, o bien habrá que rehusar responder, o bien habrá que volver a la noción de causa, concebida como una suerte de poder de producir lo que se llama su efecto. Esta necesidad de pensamiento es de orden metafísico, porque es última y, por eso mismo, encerrada en su propia definición.

[El ser y los trascendentales]

Estas nociones primeras no son, sin embargo, simples. Fijándose sobre el primer principio, lo hace aparecer como a la vez necesario y fluido. Cambia de aspecto bajo la mirada y tiende a tomar sucesivamente la forma de todos sus trascendentales. Es inevitable, pues la naturaleza de los trascendentales precisamente es ser convertibles con el ser[10]. Su convertibilidad depende de que significan el ser mismo, concebido, no ya directamente, sino bajo una cierta relación. Siendo esta relación una relación del ser al ser en tanto que ser[11], goza de las mismas propiedades que el principio. Se lo conoce a la luz de la noción primera que constituye su realidad. Así, el uno, que es el ser en su indivisión consigo mismo, lo verdadero que es el ser aprehendido como inteligible, lo bueno, que sigue siendo el ser pero querido por su misma actualidad, la cual es perfección, otras tantas nociones que se ofrecen a sí mismas como facetas del primer objeto de conocimiento. Pero se podrían agregar otras, empezando por "cosa", o substancia, o "necesario", de las que hemos recordado que Avicena las tenía por primeras y como ofreciéndose desde el principio juntas al intelecto. Esta diversidad en la unidad permite comprender por qué metafísicas diferentes pueden salir de una reflexión continuada sobre el ser. Tomar con Plotino el Uno como principio, es también filosofar sobre el ser; empujar, con Platón, la dialéctica de las esencias hasta un primer término situado más allá de la esencia y que es el Bien, es permanecer fiel al mismo principio, y tampoco es abandonarlo suspen-

[10] "Sunt autem sex transcendentia, videlicet *esse*, res, aliquid, unum, verum, bonum quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur"; (Pseudo)Tomás de Aquino, *De natura generis*, cap. 2.

[11] *N. del T.:* porque todo aquello con lo que el ser pudiera relacionarse pertenece también al ser (se trata de algo que es), de modo que, para el ser, es una relación interior; él está en los dos extremos de la relación.

der el mundo de un Pensamiento supremo, como lo hace Aristóteles, pues un supremo inteligible que se piensa a sí mismo, no es otra cosa que el ser puesto como verdad. Estas metafísicas no sólo son distintas, ocasionalmente pueden oponerse. En efecto, un trascendental se convierte en principio de división a partir del momento en que usurpa el lugar del ser, pues el ser incluye a los otros, ya que cada uno de ellos es una determinación del ser en tanto que ser. Es lo que explica la multiplicidad de las metafísicas, sus desacuerdos parciales a despecho de un acuerdo profundo, y es lo que explica lo que, a veces, pueden parecer contradicciones formales. Es inútil negar la oposición radical de los intelectualismos y los voluntarismos de todo género; esas doctrinas no dejan de tener su fuente en lo verdadero y lo bueno, que son propiedades trascendentales del ser, considerado esta vez en los actos que los aprehenden. El primer principio es, pues, una necesidad de pensamiento cuyo objeto contiene razones para justificar muchas opciones posibles, todas legítimas en la medida en que encuentran en él su fundamento.

La libertad de la búsqueda

Una proposición de esta índole concita contra ella la unanimidad de aquellos que ya han hecho su opción; admitiendo la posibilidad de una cierta diversidad en la interpretación del principio, esa posibilidad parece hacer depender la verdad de una libre decisión de la voluntad, lo que equivale a arruinar su necesidad. Pero, de hecho, esta diversidad existe y la mejor manera de reducirla es quizá comprender su origen. Además, no se sigue que las decisiones de ese orden sean arbitrarias; al contrario, cada una de ellas expresa la intención de dar su asentimiento a la verdad. Habría arbitrariedad si se tratara de optar entre partidos igualmente aceptables para el intelecto; pero nunca hay opciones puras en la búsqueda del conocimiento, pues el pensamiento sigue en ellas ciertas reglas generales cuya eficacia es conocida, o bien cede a una suerte de sentimiento confuso acerca de lo que cree ser la verdad. La investigación matemática está hecha de opciones sucesivas, todas legítimas en sí mismas, y sin embargo es preciso haber hecho la prueba de ellas hasta que se haya encontrado la buena respuesta a la cuestión. Lo mismo sucede en la metafísica. A menos que el pensamiento se arroje por entero hacia uno de los trascendentales, eso se hace no por una opción arbitraria, sino por una elección reflexiva. Negar que haya espacio para esa elección en la búsqueda de la verdad, es simplemente querer imponer a los otros, por vía de autoridad, la que uno mismo ha hecho para sí. Excelente para asegurarse en el goce personal de la verdad, este método no permite ni justificarla ni ganar a los otros. Legítimo en sí, no debe impedir a los otros filosofar.

En presencia de posibilidades inteligibles diversas, el pensamiento no se fía solamente del azar; ordinariamente se deja guiar por una suerte de instinto adi-

vinatorio que conduce hacia aquel lado de la verdad más rico en inteligibilidad. Esta verdad es la que permite por eso mismo ordenar, justificándolos, el número más grande de las otras verdades. No es más verdadera que las otras, pero lo es con una verdad de algún modo anterior a la de aquéllas y, por así decir, más alta. La elección por hacer no es entonces entre lo verdadero y lo falso; una vez embarcado en lo trascendental convertible con el ser, el pensamiento no puede oscilar nada más que entre verdades, y puesto que no podría querer sacrificar alguna, el único objeto de elección que le queda concierne al orden que hay que establecer entre ellas. Este orden no tiene nada de secreto. Consiste en disponer las verdades según que se condicionan las unas a las otras, con el deseo de llegar a conocer aquélla de la que todas las otras dependen y darle su asentimiento, cualquiera que sea ella.

No sólo es inhumano, es contrario a la filosofía pretender determinar la verdad sin tener en cuenta las disposiciones subjetivas de quien la busca. La verdad es el bien del intelecto; nadie la encuentra si no la desea y la ama; nadie la capta si no está previamente resuelto a acogerla porque, cualquiera ella sea, ella es lo que ama. Un estado de disponibilidad interior total, no para todo, sino para la sola verdad, es la condición primera del éxito en la búsqueda. No hay nada más raro. Una experiencia un poco prolongada en estas materias, al contrario, hace ver bien que la verdad es un obstáculo más difícil de vencer que el error en la persecución de la verdad. En efecto, cuando se pide a un filósofo desplazar su punto de vista sobre el primer principio, piensa que se le pide abandonarlo, y puesto que todo trascendental es verdadero, es justamente a lo verdadero a lo que él rehusa traicionar manteniendo su punto de vista. La esterilidad de las discusiones metafísicas no depende del choque de principios verdaderos en cuanto a hacer reconocer su verdad, sino más bien de que el apego a verdades parciales impide el acceso a la verdad absoluta.

Este apego puede tener las causas más diferentes. Si se piensa en la historia de la filosofía cristiana, por ejemplo, se observará que, traspuesto al terreno de la filosofía, desde el de la piedad en que es efectivamente primero, el amor al amor es uno de los obstáculos más serios para el reconocimiento de la primacía del ser. Es que el primer principio tiene con qué justificar la piedad, pero ésta, hasta bajo la forma de la caridad, no es el primer principio. En las filosofías que se desenvuelven exclusivamente al nivel de la naturaleza y de la razón, toda tentativa de poner la investigación filosófica al servicio de una causa que no sea el descubrimiento de la verdad filosófica, lleva inevitablemente a reemplazar el primer principio por algún principio subordinado. Las filosofías de la voluntad, de la eficacia, de la acción, de la persona, del humanismo y de un *Dasein*[12] que

[12] *N. del T.*: "existente".

no sea el *Sein*[13], y tantas otras, no son filosofías falsas, sino de verdades mal ordenadas, por consiguiente, incompletas y de tal índole que la parte de verdad que tienen conciencia de detentar les impide ver la verdad plena, la única que podría justificar la que ellas detentan y, al mismo tiempo, abrirles el acceso de las que todavía no ven.

[La trascendentalidad del ser]

Para el intelecto se trata de ejercer una suerte de discernimiento en el interior del principio, dejándose conducir por la intención de alcanzar aquel punto cuya inteligibilidad propia condiciona la del resto. Volvemos a encontrar aquí un área explorada por los metafísicos. Incluso se puede decir que la han recorrido en todos los sentidos, puesto que es la del tratado llamado de los "trascendentales", de los cuales el más antiguo parece remontar a principios del siglo XIII. No es cuestión de rehacerlo una vez más, pero debemos al menos notar que, de cualquier manera que proceda, el metafísico se encuentra aquí con una serie de nociones que funcionan las unas en las otras y participan las unas de las otras porque todas significan el mismo ser bajo una cierta relación. La dialéctica del ser y de lo uno llega hasta Platón; la del ser y lo verdadero alcanza su pleno desarrollo en Aristóteles; la del ser y del bien es uno de los elementos mayores del neoplatonismo, pero el platonismo ya incluía las tres dialécticas, si no en su forma sistemática, sí al menos en cuanto a sus intuiciones generadoras. Así se han constituido progresivamente en el seno de la ontología: la henología, la aletología, la agatología, e incluso, si se quiere hacer lugar a la recién llegada, la calología. Cada una de estas distintas consideraciones avanza siempre sobre el terreno de sus vecinas, porque el uno es el mismo ser; lo verdadero, el ser adecuadamente conocido; el bien, el ser deseable en cuanto alcanza la plenitud de su actualidad, o, como se dice, su perfección. En cuanto a lo bello, es siempre el ser, pero esta vez como bien del acto al que ofrece un objeto de aprehensión bien proporcionado, de donde resultan la admiración y el placer que causa. Es difícil recorrer este campo por el pensamiento sin llegar a la conclusión de que la noción única, a la que se reducen las otras, es la de ser; la de lo uno le sigue de cerca, puesto que el pensamiento no hace más que constatar la indivisión del ser consigo mismo; el ordenamiento de las otras nociones, que son, en orden de inmediatez decreciente, lo verdadero, lo bueno y lo bello, se hace sin dificultad.

Esto no equivale a decir que no queda ninguna. Al contrario, la más importante está incluida en la noción primera, que es la del ser mismo; ya hemos señalado la presencia de ella y ningún motivo, hasta este momento, nos ha permitido suprimirla. Es preciso, por lo tanto, enfrentarse a ella para reconocer al

[13] *N. del T.*: "ser".

menos su naturaleza y, si fuera posible, definir lo que se podría quizá llamar una actitud comprensiva a su respecto.

Para ponerse en el centro de la dificultad conviene, ante todo, privarse de las facilidades que lo verdadero, lo bueno y lo bello ofrecen al razonamiento. Significando cada una de estas nociones al ser "bajo una cierta relación", y "en relación con un sujeto" que lo conoce, lo desea o lo admira, es fácil incluirlo en un número ilimitado de proposiciones. Es fácil hablar cuando se dispone de dos términos; donde sólo queda uno, solamente es posible la simple visión y es difícil expresarlo sin romper su unidad, que en este caso es su mismo objeto. En efecto, en el asombroso fragmento del que hemos visto que contiene en germen toda la ontología, Parménides ha notado que, implicando toda diferencia interna el no-ser de lo diferente por relación a aquello de lo cual difiere, el ser es enteramente idéntico a sí mismo. En un sentido, es volver a decir simplemente que es uno, pero la unidad en cuestión se transforma entonces en la que consiste en su perfecta homogeneidad consigo mismo. El ser ya no es puesto como idéntico a sí, sino como siendo en sí mismo una perfecta identidad que excluye toda posibilidad de división.

[El filósofo y el teólogo]

La reflexión metafísica lo único que ha hecho en el curso de los siglos es tomar cada vez más clara conciencia de las implicaciones de esta exigencia fundamental. Llevada a su forma pura, le ha dado el nombre de "simplicidad". Toda falta de simplicidad, por falta de homogeneidad y de unidad, es una falta de ser. Es preciso, pues, que el ser en tanto que ser sea perfectamente simple, con una identidad consigo y una unidad consigo mismo exenta de toda falla: ser puro sin defecto. Para poner una noción tal en lo absoluto respecto de sus exigencias, ha sido preciso proceder a una suerte de preparación de ser metafísicamente puro. El espíritu humano probablemente se hubiera ahorrado este esfuerzo si el pensamiento cristiano no hubiera como adoptado el ser de Parménides para hacer de él un doble racional y filosófico del Dios de la revelación. El siglo XIII ha marcado el punto culminante de este esfuerzo de la razón para procurarse –valga lo que valiere–, una cierta inteligencia del objeto de su fe religiosa. Sin duda, la exploración del ser nunca hubiera sido impulsada con esta intrepidez hasta el corazón y como la raíz de la noción, sin el deseo que experimentaron entonces los más grandes teólogos de adquirir una inteligibilidad lo menos imperfecta posible de la naturaleza divina. A partir del momento en que la célebre palabra del *Éxodo*[14] fuera tomada a la letra, determinar lo más rigurosamente posible la simplicidad del ser en tanto que ser sólo era una manera metafísica de definir una noción inteligible de la naturaleza divina. La filosofía se

---

[14] *Éxodo*, 3, 13-14.

ha beneficiado en este punto del esfuerzo de teólogos tales como Santo Tomás y San Buenaventura para obtener toda la intelección de su fe de la que eran capaces.

El *Itinerarium* de San Buenaventura[15] da el resultado de la investigación bajo la forma de una suerte de contemplación intelectual que restituye, en sus grandes líneas y con las modificaciones requeridas por el cristianismo, el ser de Parménides, ése que, según el teólogo, "aparta plenamente del no-ser". A las determinaciones del ser parmenídeo, el Dios cristiano agrega la infinitud, ya reivindicada para él por Melisos, con las consecuencias que resultan de ellas necesariamente en una doctrina en la que el ser no es más algo, sino algo uno. Por lo demás, la metamorfosis de la noción se afirma más que justificarse dialécticamente, actitud legítima de parte de un espíritu que planteaba el problema casi en la cima de una contemplación religiosa. Más articulado y más cercano al plano de la reflexión simplemente metafísica, el comienzo de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino procede, al llegar a la conclusión sobre este punto, a partir de una noción particular, la de la simplicidad divina, ligada a las pruebas de la existencia Dios como causa inmóvil del movimiento. En efecto, una causa tal está necesariamente libre de potencia, puesto que ella lo es del movimiento; está, pues, totalmente en acto y exenta de toda composición, es decir: es simple. La reflexión sobre el ser puro va a ejercitarse a partir de esta certeza, de la que depende.

Esta reflexión no sigue exactamente el mismo camino dialéctico en la *Summa Theologiae* y en el *Contra Gentiles*. Importan poco las diferencias en el detalle de la exposición, no sólo porque nuestro objeto no es aquí la historia doctrinal, sino también porque estas variaciones forman parte de los datos del problema. Desde el momento en que el razonamiento afirma la existencia de una causa primera en todos los órdenes, comprendido el del ser, entra en conexión con el primer principio en estado puro: *aliquid quod est maximum ens*. Esta noción lleva consigo toda la familia de los trascendentales y de sus derivados, incluidos los predicables, así como el acto y la potencia, que manifiestan frecuentemente una tendencia indiscreta a sustituirse. Por lo tanto, es legítimo y casi inevitable, que el pensamiento siga en este punto caminos diversos para alcanzar su fin, pues muchas líneas dialécticas diferentes, aunque no equivalentes, pueden conducir correctamente a él.

Un segundo carácter de la situación es mucho más importante a nuestra observación. Y es que, a partir de ahora, en la búsqueda de un objeto de pensamiento perfectamente simple, estamos fuera del campo de la definición. Precisamente en tanto que trascendente, el ser se sitúa fuera del género, con más razón todavía fuera de la diferencia específica. Sería más exacto decir que el

---

[15] San Buenaventura, *Itinerarium*, V, art. 3 y 5.

objeto de la reflexión es inefable, pues podemos pensar en él y hablar de él, mas no podemos definirlo. El ser puro no es un *quid* a partir del cual se pueda construir un concepto quiditativo, determinándolo como distinto de los otros seres por diferencias positivas. De ahí, en esta doctrina, la importancia capital de la noción de la vía negativa en teología. Reducida al plano puramente metafísico, en el cual, por lo demás, ella se define primero, esta noción significa que el ser trasciende toda representación posible, porque rehusa dejarse incluir bajo una quididad. Por lo tanto, el metafísico que se embarca en la consideración del primer principio se sabe de antemano condenado a dar vueltas en cierto modo en torno a su objeto y, por así decir, a filtrarlo por una serie de juicios destinados a liberarlo de lo que él no es[16]. Lo que el teólogo dice en este pasaje de la "consideración de la substancia divina" no es más que una consecuencia de lo que en filosofía piensa del ser, pues la substancia divina es justamente el *maxime ens*, y si el ser pudiera definirse a partir de un género, la substancia divina también lo podría.

Las dos disciplinas están de tal modo ligadas que describir la condición del teólogo vale para el filósofo. Puesto que, por hipótesis, el teólogo se esfuerza por pensar a Dios por medio de la noción de ser, su teología define las condiciones de una metafísica. No se trata de deducir, pues toda deducción está suspendida de un *quid est*, que en este caso falta. El filósofo sólo puede meditar. Contemplar sería una palabra muy ambiciosa para el esfuerzo de un pensamiento incapaz de fijar su mirada sobre un objeto situado más allá de toda imaginación sensible, cualquiera ella sea. Sabe bien en qué piensa, pero no puede hacerse ninguna representación positiva de ello; el ser es para él un santo de los santos del conocimiento metafísico, en cuyo umbral se vela sin esperanza de entrar en él. ¡Mas, qué vigilancia debe ejercer! Los que toman el camino de la negación por una suerte de resignación perezosa, se engañan completamente. La razón del filósofo, como la del teólogo –cuyo propósito en esto es el mismo–, debe moverse infatigablemente para apartar de la noción primera toda determinación particular que, alterando su perfecta simplicidad, lo volvería inmediatamente un objeto definible como tal o cual ser. Operación imposible para la razón, de la que hemos dicho que describe el carácter trascendental de una noción necesariamente implicada en toda tentativa de definirla. No se puede definir el ser por género y diferencia, porque la diferencia, o bien sería nada, o bien también sería ser, lo que la vuelve incapaz de determinar nada.

[Vía positiva y vía negativa]

Por esta razón uno se ve conducido nuevamente al punto de partida de este capítulo. Poco importa, en cuanto al tema presente, el nombre que se dé al acto

[16] Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, I c14, 1.

de pensamiento que toma en consideración al ser. Por lo demás, no es quizá necesario que este acto del intelecto sea siempre y en todos uno y el mismo. También se puede admitir sin inconveniente que, en el pensamiento del metafísico que se aplica a él, la naturaleza del acto se modifique a medida que dura, y que de discursivo, que es necesariamente al principio, se acerque cada vez más a lo que sería una simple visión para un instante inmóvil o, como se dice, una intuición. Lo importante es que el movimiento reflexivo y ordenado por el que el pensamiento se acerca en ese caso a su objeto queda consciente de su verdadera naturaleza, es decir: que no se toma jamás por una deducción a partir de la esencia. Por otra parte, importa que el pensamiento conserve la conciencia de operar en el seno de una realidad objetivamente dada, y que es para él el inteligible supremo, aunque sea incapaz de definirlo. Lo conoce tanto mejor cuanto lo sabe más totalmente trascendente respecto de toda determinación genérica y específica, mas no lo sabe tal sino porque su noción, presente en él, exige de él el incansable "no" que opone a toda pretensión de determinarlo. En este sentido la vía negativa tiene como elemento positivo la exigencia misma de este rechazo; su esencia, si se quiere encontrarle una, es oponerse a lo que podría incluir el ser bajo una esencia, y su misma negatividad sólo puede explicarse porque es la captación intelectual de un objeto que dicha captación ve, pero que la trasciende. A partir del momento en que ella lo alcanza, y en tanto que tiene la conciencia de tocarlo, le corresponde ceder a sus exigencias. La positividad suprema de su objeto es lo que inspira y sostiene la constancia obstinada de su "no".

[Del ente al ser]

¿Hasta dónde puede llevar la reflexión este rechazo de toda diferencia intrínseca al ser, y hacerlo sin desembocar en el vacío? En este punto, nada permite al metafísico responder por otros metafísicos; pues, en un dominio en el que la demostración dialéctica pierde sus derechos, cada uno sólo puede mirar, decir lo que ve e invitar a los otros a dirigir, como él lo hace, la mirada a la verdad. Parece que, a este respecto, los espíritus no están de acuerdo sobre el término último de su investigación. Resueltos a llevar su esfuerzo hasta el punto en que ya no se puede decir "no" sin eliminar el ser mismo, su reflexión deja de ser concorde a último momento, cuando se plantea el problema de la esencia y la existencia. El ser es dado en la experiencia bajo la forma de ente (*ens, being, l'ente, das Seiende*); lo que hemos definido como lo que tiene "el ser" (*esse, l'essere, das Sein*), o también como "lo que es". Se puede llegar hasta ahí sin sobrepasar los límites de lo definible. Gracias al "lo que" de *lo-que-es*, el ente es susceptible de una definición quiditativa, es decir: de un concepto en el sentido propio del término. Dando al "lo que" el nombre de esencia, se puede decir que la reflexión metafísica alcanza su término cuando pone un ente (*ens*) primero, cuya

substancia, si se puede hablar así, sea la entidad[17] misma (*ousía, essentia*) en la plenitud de su infinita perfección. La esencia así concebida[18] es, por cierto, la que "aparta completamente el no-ser" y se deja concebir quiditativamente como la más positiva de las realidades inteligibles.

Muchos excelentes metafísicos se detienen ahí, y puesto que no tenemos ningún concepto de un género bajo el cual incluir el ser, no se puede concebir ningún medio para decidirlos a dar un paso más hacia un objeto cuya noción permanece oscura para ellos. Sólo se puede dar este paso ante ellos, como quien les da un ejemplo. Moviéndose bajo la presión que sufre de parte de un objeto poseído sin ser comprendido, el pensamiento puede discernir que hay un término posible más allá de "lo que es". Para afirmar el ser en su absoluta simplicidad, es preciso, en efecto, negar de él todo lo que es posible quitarle sin destruirlo. En los límites de la experiencia, la reducción del ser a sus elementos simples se detiene en el ente (*ens*), pues no se conoce ningún caso de esencia empíricamente dada que no sea la de un ente (*ens*): la esencia real es siempre un habens *esse*, pero, inversamente, no se conoce ningún caso de ser actual que no sea el de una esencia real. El ente (*ens*) parece, pues, un límite infranqueable. Es verdad que muchos filósofos han intentado franquearlo, pero llama la atención que nunca lo hayan hecho en la dirección del ser; esos más allá de la esencia en los que han pensado –tales como el bien y lo uno–, buscan trascenderla en la línea de los trascendentales, que ofrecen la ventaja de prestarse al discurso, pero no en la de algún acto existencial libre de esencia. En efecto, un acto tal es irrepresentable en sí para el intelecto, puesto que la noción de un ser que no fuera el de algún ser definido no podría entrar en un pensamiento cuyo objeto propio es la quididad del ser sensible. Por lo tanto, no es sorprendente que ningún filósofo parezca haber pensado una posibilidad de este género; hasta si el espíritu llega a formarla, la noción de un puro acto de existir no tendría ningún objeto real al que aplicarse en la experiencia. El mismo Aristóteles, que parece haber ido tan lejos como era posible en la verdad teológica accesible a la luz natural, no ha sobrepasado la noción, ya sublime, del *Pensamiento puro* que encuentra en su propia contemplación la fuente de una eterna beatitud. Los teólogos cristianos, al contrario, se han encontrado urgidos por la tarea de definir un Dios que, reivindicando para sí el título de ser, solamente lo aceptaba purificado de toda traza de no-ser, aunque tan sólo fuese la de una esencia que pretendiera agregarse a él.

---

[17] *N. del T.:* "entidad" = su "ser ente"; se puede ser ente imperfectamente en la medida en que se tiene potencia.

[18] *N. del T.:* esto es: la esencia que es el ente mismo ("lo que es" –definición quiditativa, esto es: esencial, según Gilson–), no como uno de los componentes del ente.

[El ser, más allá del ente]

La unión de la metafísica del ser y de la teología del *Éxodo* ha tardado siglos en realizarse. Exigía poner una noción de ser aplicable a Dios, que se había llamado a sí mismo con ese nombre. El objeto, del que la experiencia no suministraba ningún ejemplo, había afirmado esta vez él mismo su existencia y pedía una noción hecha expresamente para representarlo. ¿Pero cómo simplificar el ente sin salir de su propio nivel? Se puede pensar la esencia del ente (*ens*) sin su ser; deviene entonces simplemente una esencia posible; y a su no-existencia debe su simplicidad; por lo tanto, es imposible, en ese sentido, que el ser divino goce del privilegio de ser absolutamente simple. Sólo nos queda la otra alternativa, que consiste en simplificar al ente (*ens*) eliminando el "lo que" para sólo conservar el "es". La necesidad de formar una noción del ser aplicable a este nuevo objeto que era para el pensamiento *Aquel-que-Es*, o también, según la palabra de San Agustín, aquel "que es, Es", ha exigido, pues, a la reflexión metafísica la profundización última del primer principio hasta el punto de que el intelecto es puesto en trance de concebir un puro acto de ser capaz de bastarse y de subsistir en sí mismo, fuera del ente. Cuando ha tomado conciencia de esta posibilidad, el metafísico advierte que, ya en la experiencia sensible, no es en última instancia la esencia, sino el ser, el que es principio último del ente. Inconcebible sin la esencia que lo determina y le impone su finitud, el acto de ser no deja de ser en el ente (*ens*) un testigo de lo que es el ser en su actualidad perfectamente pura. La reflexión metafísica sobre el primer principio se ve entonces obligada a llevarse a sí misma hasta ese punto. Esto es llegar de un solo golpe a la conclusión de que el conocimiento del primer principio consiste en ponerlo más allá de toda representación posible, es decir: como algo que escapa no sólo a la conceptualización quiditativa, sino al orden mismo de la quididad. El intelecto queda entonces enfrentado al *Sein* solo, sin el *Seiende*; su conocimiento de lo simple, que es el ser, es pues negativo, en virtud mismo de lo que es (como conocimiento)[19].

Refiriéndose a una experiencia de este género, Tomás de Aquino no tiene inconveniente en reconocer que el intelecto se encuentra en ella en una cierta confusión. En efecto, ¿qué es un acto de ser que no es el de un ente (*ens*) particular? Por eso mismo, aquellos a quienes su meditación sobre el primer principio los conduzca hasta ahí deben aceptar con paciencia que muchos rehusen acompañarlos en ese punto; ni ellos mismos deben imaginarse que trascender así el orden de la quididad les confiere una libertad absoluta. Todas las necesidades de pensamiento que constituyen el primer principio siguen pesando sobre él, aun después que el intelecto se ha elevado del ente (*ens*) al más allá de la esencia. Porque es el *esse* el que hace al *ens*, todas las propiedades parmenídeas del ser

---

[19] *N. del T.*: un conocimiento sin concepto; un conocimiento de lo no conocido (por concepto).

le tocan en parte, y, en primer lugar, esta primera, la más desconcertante de todas, la absoluta imposibilidad de que el no-ser sea, o, inversamente, la necesidad absoluta de que el ser sea. Y ahí está el más grande de todos los misterios que el ser oculta. No es imposible pensar que algo no sea. Al contrario, como lo hacía notar Leibniz, la noción de "nada" es más fácil de pensar, si no de concebir, que la de "ser". El juicio hipotético: "no hay nada", no ofrece dificultad, porque en ese caso no hay persona para plantear ninguna cuestión; pero en la hipótesis, al contrario, de "hay algo", no sólo se vuelve necesario que el ser sea, sino que es imposible concebir que no sea. La necesidad de la existencia actual es, pues, el sentido último del primer principio, cuando el pensamiento lo pone en la pureza y en la simplicidad de su noción.

[El ser y el primer principio]

Esta necesidad esencial del ser explica por qué el primer principio en el orden del juicio es negativo. Es el principio de *no contradicción*. En efecto, sólo es el anverso del primer principio en el orden de la simple aprehensión, que es el ser. En la medida en que uno se mantiene en ese nivel, no hay división, distinción, ni pluralidad posibles, pues no es posible que el ser se divida respecto del ser en tanto que precisamente es ser. Como lo enseña la metafísica clásica, y, por otro lado, es evidente, sólo el no-ser se distingue del ser; pero justamente la necesidad de ser implica para el ser la imposibilidad correspondiente de ser lo que no es. Esta necesidad se afirma en el nivel de los trascendentales. Como todos los términos primeros y simples son distintos por sí mismos, la necesidad de ser lo que es implica para cada uno de ellos la de no ser lo que no es. Esta ley se extiende desde los trascendentales hasta los objetos concretos, pues, como bien lo decía Santo Tomás, tal ser particular no se distingue de tal otro ser particular sino porque uno incluye la negación del otro. A lo que se agregaba esta nota profunda: "De ahí viene que en los términos primeros las proposiciones negativas sean inmediatas, porque la negación del uno está incluida en la intelección del otro"[20]. En este punto aparece la justificación de la intuición inmediata de Parménides: la posición del ser excluye la del no-ser e inversamente.

[20] "Et ideo pluralitatis vel divisionis primorum et simplicium oportet alio modo causam assignare. Sunt enim huiusmodi secundum seipsa divisa. Non potest autem hoc *esse*, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens; nihil enim dividitur ab ente nisi non ens. Unde et ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae, quasi negatio unius sit in intellectu alterius. Primum etiam creatum in hoc facit pluralitatem cum sua causa, quod non attingit ad eam"; Tomás de Aquino, *In Boethium de Trinitate*, IV, a1, resp.

[El acceso al ser]

De ahí no se puede sacar una filosofía particular, a no ser quizá ésta: que ser particular no es un mérito para una filosofía. De todas maneras, incluso habiendo acuerdo sobre el principio, queda ordenar la totalidad del conocimiento a su luz. Ésta solamente nos da las condiciones necesarias de la posibilidad de esta operación, que constantemente progresa a tenor de los conocimientos que ordena.

Por el lado de su objeto, sólo se sabe que la operación no podría ser puramente analítica. Si el fondo del ser no es simplemente un estado, está prohibido pensar la realidad (del ser) como algo deducible según las leyes de la lógica. A partir del momento en que se admite que la raíz del ente (*ens*) es un ser situado más allá de la esencia, se vuelve inevitable reconocer que la necesidad (del ser) no es la de una proposición, ni la de un objeto estático, aunque sea puesto en la totalidad de su perfección concebible. La necesidad del objeto cuya esencia, si se puede hablar así, es ser, es la de un acto, o, si no se teme usar la palabra (puesto que se trata de lo mismo), la de una energía: la del acto cuya esencia es una total e infinita necesidad de ser.

Éste es el único punto en que la metafísica ha tenido que sobrepasar a Parménides, pues él mismo nunca ha negado la contingencia, pero se ha contentado con yuxtaponerla a lo necesario, oponiéndosela como la ilusión y el error se oponen a la realidad y la verdad. Esta dificultad se vuelve a encontrar en todas las filosofías en que el ser es considerado como una esencia substancializada y, de algún modo, como la quididad de las quididades. La presencia de los modos finitos en la *Ética* de Spinoza es la señal de ella. No se presenta con el mismo carácter de irreductibilidad radical en una metafísica en que, porque está el acto puro de ser, lo necesario cesa de excluir de antemano lo contingente, sino que puede, al contrario, fundarlo. La diferencia de orden entre la causa y el efecto es en este punto de tal índole que su fecundidad no introduce en ella ninguna contingencia. Las metafísicas de este género son aquéllas en que, necesario en sí y por sí, el ser queda liberado de todo lo demás. Si el universo es, cosa que no puede ser sino un hecho y no una consecuencia deducible, no se puede concebirlo sino como una contingencia fundada sobre una libertad.

[Kant y el intelecto]

Por el lado del pensamiento, el conocimiento del principio excluye la distinción kantiana entre el *entendimiento* y la *razón*. Lo que llama *razón* es en realidad el *intelecto*, único poder de conocer que recibe el nombre de razón cuando se lo considera en su uso discursivo. La razón es el intelecto, facultad (de conocer) el principio, que esclarece con su luz la inteligibilidad incluida en la experiencia sensible. En virtud del primer principio, el intelecto piensa lo contin-

gente con la totalidad de las condiciones que fundan su posibilidad de principio y, una vez realizado, su necesidad de hecho. Es por ello que las pruebas de la existencia de Dios, que parten de la experiencia sensible, implican todas, en cierto momento, el rechazo de la regresión al infinito en la serie de las condiciones del dato empírico sobre el que reposa la prueba. Poner la esencia específica a partir de un solo individuo, afirmar un termino primero a partir de una relación causal u ontológica particular, son operaciones legítimas y que consisten también en operar un paso al límite a partir de lo particular contingente para afirmar su condición necesaria. La necesidad intrínseca del ser justifica por sí sola esta operación o, más bien, la funda.

La distinción introducida por Kant entre las categorías del entendimiento y las ideas de la razón no parece, pues, justificada. Las categorías son ideas. Tienen el carácter de totalidad, de absoluto y de necesidad de aquéllas. Cada una, la de substancia o la de causa, por ejemplo, funciona como una necesidad totalizante que incluye bajo un solo término lo diverso de la intuición sensible, sin que se pueda encontrarles otra justificación que las que los metafísicos han invocado para las ideas de la razón, tal como Kant las concebía. Parece que, a este respecto, la invención del cálculo infinitesimal fue decisiva. Si hubiera que hacer la historia del problema, el caso de Malebranche jugaría en ella un papel importante. Independientemente de la construcción metafísica inútilmente complicada a la que industriosamente se ha dedicado, hay en él, en estado casi puro, el justo sentimiento de la función necesaria que desempeña la noción de ser, con la infinitud que ella implica, en la formación de la más simple de las ideas llamadas generales. Todo concepto quiditativo resulta de una integración. Uno de aquellos a quienes la naturaleza de la operación ha sorprendido más profundamente fue Augusto Comte cuando, embarcándose en la empresa de purificar la ciencia de todo elemento que no fuera estrictamente positivo, advirtió, a propósito precisamente del cálculo infinitesimal, que la metafísica estaba dentro del campo de la ciencia y que, de los dos métodos empleados por los matemáticos, el menos puro de elementos metafísicos era también el más fecundo, aunque aprobando uno, él personalmente empleara el otro. Las categorías de Kant no son de otra clase. La substancia pone como dadas en la unidad de un ser todas las condiciones requeridas para su posibilidad; la causa afirma la presencia de las condiciones requeridas para que la consecución de dos fenómenos sea necesaria; en ningún caso, este tipo de inferencia se funda en el conocimiento analítico exhaustivo de estas condiciones; es el intelecto quien la hace bajo su autoridad, porque la ve necesaria en virtud del principio al que, como él mismo se somete, somete a todo lo demás.

Para el espíritu que está acostumbrado a ello, la familiaridad con el principio es un gran consuelo especulativo. El campo, aparentemente desordenado, de las controversias filosóficas deja aparecer entonces un acuerdo profundo que no es

menos real por ser inconsciente de sí mismo. Cuando se lo ha tocado en el juicio, que conoce el ser más allá de la esencia, se hace posible comprender las razones que los que se engañan pueden tener para quedar ciegos a su respecto, o para estimarlo estéril o de poco precio. Es que deteniéndose, por poco sea, más acá del principio, lo sustituyen involuntariamente por otro, o, más bien, por él mismo bajo una forma menos pura que oscurece su evidencia y destruye su fecundidad.

[El filósofo y el principio]

Hay que reconocer, por otra parte, que esta manera de entender el conocimiento del principio hace posible las reducciones de la metafísica a sistemas conceptuales analíticamente definidos. Las doctrinas de este género hacen las delicias de los profesores de historia de la filosofía, porque "se enseñan bien". Son también aquéllas a las que los nombres de sus autores quedan ligados, como si los que los han constituido y, en cierto modo, creado fueran poetas, pintores o músicos. La música de Beethoven es verdaderamente suya, y es por ello que nos interesa, pero, en cambio, lo que debe interesarnos en filosofía no es si el mundo es el de Descartes, sino saber si el mundo de Descartes es también el verdadero mundo. Habrá que resignarse entonces a no filosofar como si uno fuera un artista, a la manera del idealista, e incluso habrá que admitir que, siendo raro el progreso en la intuición metafísica, filosofar consiste, para cada hombre que se dedica a ello, en rehacer modestamente los pasos de los filósofos que lo han precedido, o más bien, en redescubrir por uno mismo el camino que ellos han seguido antes que él, rehaciendo así por su propia cuenta el aprendizaje de la misma verdad.

Convencido de que es así, el filósofo pone menos su confianza en la discusión dialéctica que en la meditación solitaria de lo inteligible. Es en la espesura nativa del principio donde el pensamiento del metafísico hace su morada. En ella se encuentra en contacto con lo más íntimo del ser, que es el objeto propio de la metafísica. Su abordaje es difícil, y, una vez que se ha llegado hasta él, es por lo menos igualmente difícil mantenerse en él. Los Griegos, nuestros maestros en sabiduría, desaconsejaban la enseñanza de la metafísica a los jóvenes, cuyo espíritu cubierto de imágenes juega con las ideas más bien que asimilarlas. Platón llegaba a asegurar que enseñárselas demasiado pronto hasta los hacía incapaces de ella para siempre. Probablemente esto es mejor, tomando el problema en su conjunto, hoy que la metafísica ocupa tan poco lugar en los estudios de filosofía; sería bueno que el océano de dialéctica que la reemplaza en la mayor parte de los libros y de lo cursos no difundiera la ilusión de poseerla en aquellos a quienes aparta del esfuerzo requerido para adquirirla. Y eso mismo, al fin de cuentas, no es quizá ininteligible, pues bien poco uso hacen del pensamiento en vista de su fin verdadero, que es conocer; para la mayoría, ella sólo

tiene una función instrumental, y es natural que haya pocos a quienes el favor de la vida permite la larga y desinteresada paciencia requerida para obtener del espíritu que se someta a la verdad.

CAPÍTULO II

LOS PRINCIPIOS Y LAS CAUSAS

[Ambigüedad de la palabra "principio"]

Los filósofos no siempre se ponen de acuerdo sobre la definición de los principios, ni sobre su número, ni sobre su orden, pero un desacuerdo más profundo los divide sobre su misma naturaleza. En el caso de que admitan todavía que haya principios, los filósofos modernos piensan generalmente que esta palabra designa propiamente los principios del conocimiento, y que, puesto que son sus principios, son sus causas. Por lo tanto, se presenta a los principios como una tabla de proposiciones inmediatamente evidentes, que contienen en germen la totalidad del saber, sea que, en un idealismo absoluto, se pueda deducirla (la totalidad del saber) analíticamente de ellos; sea que, cediendo a la inclinación natural del racionalismo, uno se contente con ver en ellos cuadros preestablecidos en los que vienen a ordenarse espontáneamente y a ligarse los datos de la experiencia sensible.

Esta tendencia es de vieja data, pues es inherente al intelecto, el cual, sometido a las necesidades del conocimiento sensible, aspira a liberarse de ellas. Algunos escolásticos de otrora deben haber cedido parcialmente a ella, pues es notable que, con o sin razón, Descartes haya criticado precisamente sobre este punto a la filosofía de la Escuela. Nunca ha negado el principio de identidad, ni el principio de contradicción, pero ha subrayado fuertemente el hecho de que su evidencia no les impide ser estériles, mientras que el primer "principio" de la filosofía debe ser su verdadero punto de partida, es decir, la verdad primera a partir de la cual se puedan conquistar (deducir) progresivamente las otras[1]. Resumiendo, los principios son "comienzos".

Leyendo tales declaraciones, se experimenta una doble sorpresa. La primera, lo que Descartes reprocha a la noción escolástica de principio es, lo veremos, no ser lo que Santo Tomás siempre ha dicho que era; y después, no faltan empero escolásticos modernos que para refutar a Descartes, subrayan que, por esta misma razón, su primer principio no debería ser: "Pienso, luego existo", sino más bien: "Una misma cosa no puede ser a la vez y bajo el mismo respecto, ella

---

[1] Ver en particular, R. Descartes, *Recherche de la vérité*, ed. Adam-Tannery, t. X, pp. 522-524.

misma y su contrario". En efecto, sin el principio de contradicción, ¿cómo estar cierto de que, para pensar, hay que ser? La objeción es al mismo tiempo especiosa y llena de enseñanzas, pues Descartes nunca ha negado que, para pensar, haya primero que ser; solamente ha afirmado el *cogito* como el primero de los juicios reales que no sea contradictorio. La ilusión común a Descartes y a sus críticos es la de creer que el principio de contradicción sea un principio puramente formal del conocimiento, en tanto que en la medida en que se funda sobre el ser, es conocimiento real de lo que el ser es. La verdadera respuesta que debe darse a Descartes es que poner el pensamiento es, al mismo tiempo, poner el ser, si bien el *cogito* implica un conocimiento real del ser, anterior por naturaleza al de sus determinaciones. Se le puede reprochar, y esto es bastante grave, haberse equivocado sobre el objeto del primer juicio de existencia; pero, cuando todo ha sido dicho, sigue en pie que se puede concebir inmediatamente el principio de contradicción a propósito de la afirmación de cualquier ser, mientras que no se puede inferir, inmediatamente o no, ningún ser, a partir del solo principio de contradicción.

[Principios y causas]

Estas dificultades dependen de la ambigüedad de la palabra "principio", si no en sí misma, al menos en el uso que hacen de ella los filósofos. Sus relaciones con la noción de causa son tan estrechas que las dos nociones a veces se entrecruzan y corren el riesgo de ser confundidas. Es imposible separarlas, pero importa distinguirlas.

Los griegos no tenían la costumbre de hacer esta distinción, y no la hubieran aceptado sin discusión. Todos sus hábitos de pensamiento los hubieran apartado de ella, pues identificar las causas con los principios era para ellos el único medio de volver al universo tan integralmente inteligible como era posible. Para que todo sea racionalizado, hasta el mismo devenir, es preciso que las causas se comporten con la necesidad de principios, o, al menos, que su eficacia se ejerza siempre y en todas partes conforme a esta necesidad. Esa es la razón por la que en su *Metafísica*, IV, al principio del capítulo primero, asignando por objeto a esta ciencia la búsqueda de los principios y de las causas supremas, Aristóteles hace uso de estos dos términos como si fueran equivalentes. El mismo Santo Tomás interpreta este texto como si significara que, en el pensamiento de Aristóteles, aquellos designaran la misma cosa: "Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum, ex lib. IV Metaph., text. 3"[2]. De hecho, en el ca-

[2] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I q3 a1 obj1. Advertencia hecha en una objeción, pero que no será negada. En todo caso es cierto que, en Aristóteles mismo, "lo dos (términos –principios y causas–) se acompañan siempre el uno al otro, se los explique o no por la misma

pítulo 1 del libro V de la *Metafísica*, todos los principios estudiados por Aristóteles son causas. Las dos nociones son en él prácticamente intercambiables.

Lo siguen siendo en una amplia medida en Santo Tomás de Aquino, salvo sobre un punto importante. Para un maestro cristiano, que cree en un solo Dios creador del cielo y de la tierra, la noción de causa eficiente goza de una importancia excepcional y tiende a revestir otro aspecto, distinto del que ella ofrece a los ojos de los griegos. Crear es producir el ser *ex nihilo*, lo que constituye el punto culminante de la eficiencia. Esta es la razón, entonces, por la que, mientras que en Aristóteles la función típica de la causa eficiente es la de causa motriz, en Santo Tomás deviene más bien la de causa productora. En él la causalidad eficiente es, a su modo, una donación del ser por el ser, análoga a la causalidad del acto creador. En la causalidad así entendida hay siempre dos seres en relación. También es preciso que el ser del efecto sea de la misma naturaleza que el ser de la causa, sin lo cual éste último no le debería nada (a la causa); pero, por otra parte, es preciso que el efecto sea otro ser que su causa, sin lo cual la causa no produciría nada. Aristóteles no lo ignoraba; sólo que, atento a reducir la eficiencia a un pasaje de lo mismo a lo mismo, para asegurar tanto como fuera posible la inteligibilidad analítica del mundo, reducía la causalidad eficiente a la causalidad formal. En Santo Tomás, al contrario, en quien la forma no es más el acto supremo del ser, fundar la eficiencia no es ya religarla a la forma sola, sino a la forma actuada por el *esse*. Esta nueva noción del ser puede, muy bien, Santo Tomás introducirla subrepticiamente en el texto (de Aristóteles) pero no se encuentra en él. A partir del momento en que el ser se define[3] "id cuius actus est *esse*"[4], la causalidad eficiente debe ser concebida como una transmisión del ser de substancia a substancia. Así entendida, la causa eficiente también debe ser concebida como un principio, pero un principio extrínseco cuyo primer efecto es la existencia misma, a partir de un existente, de otro existente.

Dicho esto, la convertibilidad de las nociones de principio y causa sigue intacta, y se extiende a la totalidad de lo real, sea lo real dado en la experiencia, sea lo real que se pueda inferir a partir de aquél. Sin embargo, tengamos en cuenta que esta proposición es verdadera desde el punto de vista de la causa con más evidencia que desde el del principio. Una causa es siempre un principio: ya lo hemos dicho y se verá en qué sentido absoluto hay que entenderlo. En cuanto a saber si un principio es siempre causa, es otra cuestión, que conviene examinar aparte.

---

noción"; J. Owens, *The doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1951, p. 347, nota 19.

[3] *N. del T.*: en realidad define al ente, no al ser del ente.

[4] Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, Proemium.

[La causa como principio]

Que una causa sea siempre un principio, es evidente, pues la relación causal implica un orden de principio a consecuencia entre la causa y el efecto. Ésta es la razón por la cual, hablando precisamente de la causa, Santo Tomás dice que ella es realmente idéntica al principio, del que no se distingue nada más que por una distinción de razón. Un solo y el mismo ser es la vez causa y principio: causa, en tanto que aporta algo al ser del efecto; principio, en tanto que es fundamento de un orden de prioridad y posterioridad. Decir causa y efecto, es decir principio y consecuencia: "principium et causa, licet sint idem subjecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen, principium, ordinem quemdam importat; hoc nomen vero, causa importat influxum quemdam ad *esse* causae"[5]. Aunque se aplica a los cuatro géneros de causa, la fórmula decisiva que usa en este punto Tomás, *influxum quemdam*, evoca ante todo al pensamiento la causa eficiente. Se puede decir que es un caso privilegiado porque, ejerciéndose la causalidad en ella de un ser a otro, la contribución en el ser, que es esencial a la noción de causa, aparece en este caso manifiestamente. La causa eficiente es, pues, evidentemente, principio: "Tertio modo dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis, et haec est causa movens vel efficiens"[6]. Se trata de una causa extrínseca del ser, pero sus causas intrínsecas también son principios, o, si se prefiere, sus principios intrínsecos son también causas suyas. El fin próximo de un ser, su materia y su forma son otras tantas contribuciones necesarias a lo que es. Son, por lo tanto, verdaderos *principia rerum*[7]. Y lo son justamente porque son causas de las cosas. La convertibilidad de las dos nociones, desde el punto de vista de la causa, se extiende al orden entero de la causalidad.

¿Cómo habla Santo Tomás de estas causas, que son también principios? Distingue dos clases de principios, los que son primeros y los que no lo son[8], pero se puede agregar que, aun siendo primero en su orden, un principio no es por eso necesariamente primero en sentido absoluto. Notemos, además, que Santo Tomás habla a menudo, en plural, de los *prima principia*, sin precisar en todos los casos si se trata de principios primeros en un sentido absoluto, o sólo relativamente y en su orden. Notemos, por último, que, aun entendidos en un sentido absoluto, hay al menos un punto de vista desde el que se puede decir

---

[5] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V lect1, ed. Cathala, n751 (Marietti).

[6] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V lect1, ed. Cathala, n765.

[7] Sobre los *principia rerum*, ver Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, III lect3 n364; III lect15 n523-n528.

[8] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II q6 a1 ad1; y q9 a4 ad1. Se trata de saber si la voluntad, que es seguramente un "principium intrinsecum", es también "primum principium", en un orden de causalidad, entiéndase bien.

que existen dos principios primeros del conocimiento, en razón de la doble naturaleza de las operaciones del intelecto.

[El intelecto y los principios]

El texto es de los más conocidos. Hay dos clases de operaciones del intelecto. Una, por la que conoce lo que una cosa es (*quod quid est*), se llama intelección de los indivisibles; otra, por la que une o separa (*componit et dividit*). Ahora bien: hay algo que es primero en cada una de estas dos clases de operaciones. Lo que es primero en la primera operación es lo que cae primeramente en la concepción del intelecto, es decir, lo que llamamos un ente (*ens*). Nada puede ser concebido por una operación de esta clase, sin que el ser sea concebido. Pasando al segundo orden de operaciones intelectuales, Santo Tomás agrega: "Y puesto que este principio: *es imposible ser y no ser a la vez*, depende de la intelección del ser, como este otro principio: *el todo es mayor que su parte*, depende de la intelección de «todo» y de «parte», este principio es también primero en la segunda operación del intelecto, por la que une y separa. En efecto, nadie puede conocer nada, según esta operación del intelecto, a menos de conocer este principio. De la misma manera, en efecto, que no se puede conocer «todo», «parte», si no se conoce «ser», tampoco se puede conocer este principio, «el todo es mayor que la parte», sin conocer el principio inconmovible del que se acaba de hablar"[9].

Conocido como es, este texto sigue siendo útil para meditar. Notemos primero cómo la lengua de Santo Tomás difiere de la nuestra, incluso cuando, hablando del mismo problema, queremos reproducir su propio pensamiento. Nada nos parece más natural que hablar a este propósito de dos principios, el principio de identidad y el principio de contradicción. La primera regla del pensamiento es, decíamos, *que A es A*, de donde resulta la segunda: *A no es no-A*. Hasta donde nosotros sabemos, Santo Tomás mismo no ha empleado estas fórmulas; no parece que le hayan hecho falta; y, si uno quisiera obligarse a no expresar su pensamiento sino en su propia lengua, se podría, como él mismo lo ha hecho, exponer su doctrina sin hacer uso de aquéllas.

[Dos épocas y dos lenguajes]

Algunos objetarán a eso que, sin haberlas usado, las tenía en su espíritu. Eso sería tan difícil de probar como lo contrario, pero afortunadamente no tenemos que preocuparnos de ese problema. Es muy cierto que, nosotros al menos, cuando intentamos volver a decir en nuestros propios términos lo que ha pensado Santo Tomás, tenemos la firme intención de no tener en el espíritu sino lo

---

[9] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV lect6 n605.

que fue su propio pensamiento; sin embargo, incluso en el caso de que lo logremos, está el problema de saber por qué él mismo usaba un lenguaje diferente del nuestro, y de por qué nosotros preferimos frecuentemente usar un lenguaje diferente del suyo. Habría que preguntarse, además, y esto no es lo menos interesante, en qué sentido debemos concebir nuestras propias fórmulas a fin de no deformar su pensamiento y de no traicionarlo.

Veamos primero, en un ejemplo tomado al azar entre tantos otros, cómo ciertos escolásticos modernos conciben el problema; su posición será comparada enseguida con la de Santo Tomás, en quien ellos se apoyan. Desde el momento en que está en posesión de las nociones de ser y de no-ser, el pensamiento humano forma este juicio: *non est possibile ens esse simul et non ens*. Es lo que se llama el *principium contradictionis*. En efecto, es un juicio (*judicium*), cuyos términos, *esse* y *non esse*, son contradictorios, de donde su nombre (el nombre del principio). Este principio es el primero de todos, porque los términos de que se compone, *ens* y *non ens*, son los primeros que caen bajo el intelecto[10]. A título de primero, confiere su certeza a todos los principios comunes de las otras ciencias. En efecto, si se pregunta por qué estos principios son indubitables, se encontrará la razón de ello en que ponerlos en duda es negar el principio de contradicción. "Ésta es la razón por la que los otros principios pueden ser indirectamente demostrados por el principio de contradicción contra quienes los atacan; en efecto, quienquiera que ataque uno de estos principios, puede ser finalmente obligado a afirmar que algo es y no es a la vez"[11].

Aquí se produce una peripecia debida a los azares de la historia. Un filósofo que Santo Tomás no podía prever, Leibniz, ha sostenido después que hay dos principios primeros, uno para las verdades necesarias, que es el principio de contradicción; otro para las verdades contingentes, que es el principio de razón suficiente. A los tomistas se les plantea entonces el problema, ¿qué hacer con este segundo primer principio? Uno de ellos propone formularlo así: para que una cosa exista en el mundo en lugar de no existir, y para que exista de tal manera más bien que de tal otra, es preciso que haya una causa que la determine a ser más bien que a no ser, y a ser así más bien que de otro modo. Dos notas se imponen a este propósito. En primer lugar, este principio no puede ser tenido por absolutamente primero. En efecto, si nada determina a una cosa a ser más bien que a no ser, ni a ser así más bien que a ser de otra manera, ella puede a la vez ser y no ser, o ser lo que ella es y ser al mismo tiempo otra cosa. Puesto que esto sería contradictorio, se puede decir que la fórmula del principio de razón

---

[10] G. Sanseverino, *Philosophiae christianae cum antiqua comparatae... compendium*, (cit. *Philosophiae christianae*), Nápoles, 1900 (10ª edición), t. II, p. 10. Sobre el carácter primero de las nociones de *ens* y *non ens*, ver Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI lect5 n2211.

[11] G. Sanseverino, *Philosophiae christianae*, t. II, p. 11.

suficiente se reduce al principio de contradicción. En segundo lugar, y por la misma razón, este principio vale para las verdades necesarias no menos que para las verdades contingentes. En efecto, no es necesario que el hombre exista, pero, si existe, hay que tener por necesario que esté dotado de razón, y con derecho, pues Dios es infinitamente sabio, todo lo ha ordenado por su pensamiento, y donde hay orden, hay razón. Es decir, que hay razones suficientes de las cosas necesarias tanto como las hay de las contingentes. De donde esta conclusión: "El principio de razón suficiente es verdadero, y vale no sólo para las verdades contingentes, sino también para las verdades necesarias, aunque, si debe ser tenido por su principio, debe serlo por su primer principio"[12].

Visiblemente nuestro tomista se encuentra en la posición –que nos es común a todos desde Santo Tomás– en que el que expone su pensamiento debe hacerlo en un lenguaje que nunca fue el suyo. Notemos ante todo que Sanseverino ha comprendido profundamente a Santo Tomás, cuyo pensamiento vivió en él con una vida real y brotada de la intelección auténtica de su principio, que es una cierta noción del ser. Si se tratara de un simple compilador, su texto no merecería la atención. Sin embargo, es manifiesto que leyendo a Sanseverino, Tomás mismo no reconocería en él inmediatamente su propio pensamiento. El primer principio en el orden de la simple aprehensión, sobre el que reposa toda su doctrina, se borra aquí ante el primer principio en el orden de la composición y de la división, que es el del juicio. Este primer principio mismo, naturalmente, se encuentra explicitado entonces bajo la forma de un juicio: *idem non potest simul esse et non esse*, cuyas dos nociones, *ens* y *non ens*, proporcionan los términos. Esta proposición, cuya necesidad es inquebrantable, toma el nombre de principio de contradicción, precisamente porque sus términos, ser y no ser, son contradictorios entre sí. Por último, su evidencia garantiza inmediatamente la de un segundo principio, llamado de ahora en más principio de razón suficiente, porque es contradictorio que un ser pueda existir sin que haya una razón para que él sea, y, además, para que sea lo que es. No se podría, sin ser arbitrario, juzgar *a priori* que estas diferencias de lenguaje reposan sobre una diferencia de pensamiento, pero invitan a tomarse el reaseguro de que no la haya.

[Aprehensión y juicio]

En el mismo Santo Tomás, lo hemos visto, el principio absolutamente primero es una simple aprehensión, no un juicio. Porque no es un juicio, no lo expresa bajo la forma de proposición, ni siquiera aquélla que hoy llamamos "principio de identidad". Este principio absolutamente primero es *ens* (el ente). No se trata aquí de un principio formal del conocimiento, como si hubiera, para nuestro intelecto, una necesidad intrínseca *a priori* de concebir todo como ente

[12] G. Sanseverino, *Philosophiae christianae*, t. II, pp. 11-12.

(*ens*). *Ens* significa *habens esse*. Decir que ente es el primer principio significa, pues, en primer lugar que todo conocimiento lo es de un *habens esse*, y que, sin un objeto así, ningún conocimiento es posible. Hay que ubicar al ente (*ens*), pues, entre los *principia rerum*. Lo decimos, en primer término, porque todos los otros principios reales, si los hay, pertenecerán necesariamente al ser. Los principios reales son inherentes a las cosas, cada una de las cuales es un *habens esse*. El filósofo se ve conducido por ahí al punto único, y más allá del cual es imposible remontarse, en que la primera evidencia intelectual se muestra como conocimiento de lo que es absolutamente primero en la realidad. Si quisiéramos dar a este primer conocimiento un nombre tan próximo como sea posible al lenguaje de Santo Tomás, podríamos llamarlo "principio de ser", pero eso mismo no es necesario, y habría quizá más pérdida que ganancia, pues Santo Tomás mismo no va ordinariamente de la noción de principio a la de ser, sino al revés. Y con derecho, pues la verdad es que el ente es primer principio, y no se podría concebir principio más "real" que él.

Lo que hoy se llama "principio de contradicción" no es otra cosa que la necesidad, intrínseca al ser mismo, que su naturaleza impone a la segunda operación del intelecto. No hay que agregarle nada para obtener la segunda fórmula del primer principio; al contrario, basta para ello con tomar al ente (*ens*) tal cual es. Si toda simple aprehensión es de ser, no puede haber ninguna de un no-ser. Un intelecto como el nuestro, pero en estado de infalibilidad práctica, podría moverse de ente en ente, o, en cada uno de ellos, de ser a ser, sin concebir otra regla de conocimiento que la que le sería impuesta por la naturaleza misma del *id cuius actus est esse*. De hecho el error no es para nosotros sino demasiado posible, y siempre consiste, directamente o no, en esto: que hablamos de un ente como si no lo fuera, o, lo que viene a ser lo mismo, como si fuera otra cosa que lo que realmente es. Ahora bien, justamente la naturaleza del ser se opone a ello. Es lo que dice con precisión Santo Tomás cuando afirma que, para el que concibe el ser, es manifiesto que su no-ser es imposible: "impossibile est *esse* et non *esse* simul". En esa fórmula, el acento cae sobre el ser mismo; es su intrínseca imposibilidad de ser no-ser la que se encuentra directamente mentada; y probablemente por eso Santo Tomás no ha experimentado la necesidad de llamar a este principio con el nombre que usamos hoy, que desplaza el acento de la cosa hacia el conocimiento de ella, y traduce la exigencia fundamental del ser en términos de no-contradicción en el juicio. El principio de contradicción es una prohibición formal del concebir el ser como no siendo; según dice Santo Tomás, el primer principio en el orden del juicio, por consiguiente del conocimiento verdadero, es que el ser mismo no puede a la vez ser y no ser. De hecho,

por lo demás, eso no sucede, porque siendo dado solamente el ser, eso no puede suceder: "non contingit idem simul *esse* et non *esse*"[13].

[Principios del conocimiento y principios de la demostración]

Este desplazamiento de perspectiva apenas era perceptible, pero sus consecuencias han venido a ser importantes; o más bien: en el tomismo moderno, resulta de diferencias extremadamente serias cuya influencia ha sufrido sin consentir jamás en aprobarlas por otro lado.

Como se ha dicho, el mismo Santo Tomás distingue dos órdenes de principios, los del ser y los de la demostración. Como se acaba de recordar, cada uno de estos dos órdenes requiere un primer principio, pero no cedamos a la tentación de hacer de esta distinción una distinción de principios del ser y principios del conocimiento. Estos últimos comienzan ya antes del juicio. El intelecto ya está en el orden del conocimiento antes de estar en el de la demostración. El primer principio, que es el ser, es pues, a la vez, primero en el orden del ser y en el del conocimiento, aunque no pertenezca al de la demostración, sino al de la simple visión o, como se ha tomado el hábito de decirlo, de la intuición. No es, pues, una decisión sin importancia, sobre todo en una "Ontología" como la de Sanseverino, hacer del primer principio de la demostración el primer principio del conocimiento. Es desviar la atención sobre el hecho de que, si no hubiera conocimiento, tampoco habría materia para la demostración. Se puede decir lo que piensa Santo Tomás de otro modo de como él lo ha dicho, y no importa mucho, hablando en el siglo XX, en el que eso es prácticamente inevitable, pero es siempre difícil hacerlo siguiendo su línea de pensamiento. Sobre todo es difícil hacerlo sin una decisión previa sobre lo que fue su línea de pensamiento. Generalmente se considera que fue la de Aristóteles, pero más bien tuvo una propia, más allá de la de Avicena, que estaba ella misma más allá de la de Aristóteles. "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens"[14]. Es verdad que Avicena lo ha dicho. Habría que tener razones muy fuertes, pues, para reemplazar al ente (*ens*), como primer principio del conocimiento, por el principio de contradicción.

De hecho, parece que nadie las haya encontrado, ni siquiera buscado. La sustitución se ha hecho como algo que va de suyo, con ocasión de algunos textos de Santo Tomás, pero bajo la influencia de pensamientos extraños y, a veces, hasta contrarios al suyo. El realismo de su noética está sólidamente asentado sobre su doctrina de los trascendentales, que él tiene por estrictamente convertibles con el ser, porque el ser no puede darse sin aquellos, ni aquellos sin

---

[13] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI lect5 n2211.

[14] Tomás de Aquino, *De veritate*, q1 a1 resp.

el ser. Decir que el ser es verdadero, vale tanto como decir que lo verdadero es ser. Sin duda, solamente hay verdad donde hay conocimiento, pero la verdad del conocimiento consiste en su asimilación al ente, que es la cosa conocida. Por lo tanto, primero está el ser de la cosa; después la adecuación del intelecto a la cosa, la cual adecuación es la verdad misma; por último viene el conocimiento, que es un cierto efecto de la verdad. Se está aquí, por tanto, en las antípodas de un universo metafísico en que el conocimiento fundara la verdad, que, a su vez, fundaría el ser. Al contrario, *cognitio est quidam veritatis effectus*. El conocimiento viene en tercer lugar, siguiendo a la verdad, que, a su vez, sigue al ser: *entitas rei praecedit rationenm veritatis*[15].

Si, en el orden de exposición de la doctrina, se hace coincidir el orden de la demostración con el del conocimiento, ¿qué sucederá? El orden de la demostración es propio de la composición y división, resumiendo, como se suele decir, el de la predicación. Decir que la entidad del ser se requiere para que haya verdad, y ulteriormente conocimiento, no excluye que la verdad resida principalmente en el intelecto y en su asimilación a lo real. Si, por un imposible, hubiera seres sin que hubiera ningún intelecto, no habría verdad. Además, en el mismo intelecto, la verdad reside principalmente en el juicio. Vale la pena hacer notar la razón que da de ello Santo Tomás. Y es que, en la simple aprehensión, el intelecto no aporta ninguna contribución a lo que es. Hay el ente (*ens*), hay la asimilación del intelecto al ente, de la que hay verdad y conocimiento, pero de que sea verdadero y de que conozca (no digamos de que piense), el intelecto mismo no sabe nada. Para pasar del orden del conocimiento bruto al de la demostración, que es el de la verdad como tal, es necesario que el intelecto tome conciencia de su adecuación al ente expresándola por una afirmación explícita. Haciendo esto, comienza a agregar a la realidad algo que no está en ella, pero que le corresponde. En este sentido, es decir: si se reserva el nombre de conocimiento al orden de los juicios, es correcto decir, y hacerle decir a Santo Tomás, que el primer principio del conocimiento es el principio de contradicción. Incluso no hay ningún inconveniente en hacerlo, siempre y cuando no se olvide que la primera concepción del intelecto es, ella también, conocimiento en su propio orden; y que su objeto es el ser; que en el ser el intelecto resuelve finalmente todos sus conocimientos, incluido el del principio de contradicción, a tal punto que, sin esa concepción absolutamente primera, la investigación sobre esencias no tendría jamás ningún objeto, "et sic periret omnino scientia et cognitio rerum"[16].

[15] Tomás de Aquino, *De veritate*, q1 a1 resp.

[16] Tomás de Aquino, *De veritate*, q1 a1 resp. Para lo que precede, *De veritate*, q1 a3 resp.

[Aspecto lógico y metafísico del ente]

Entremos por ese camino y aceptemos, por eso mismo, correr algunos riesgos. No sin razón los tomistas, incluso los modernos, insisten tan a menudo en mantener el primado absoluto del principio de contradicción. En realidad, son aristotélicos fieles a la tradición secular de su escuela, la cual quiere que el tomismo sea esencialmente un aristotelismo coronado por una teología cristiana. En efecto, como el tomismo ha absorbido al aristotelismo y lo incluye, siempre se puede encontrar en Santo Tomás, aunque sólo sea en sus comentarios de Aristóteles, con qué hacer de él un aristotélico. El tomismo se convierte entonces en una epistemología en que la dialéctica del lógico se ejerce sobre conceptos abstractos para constituir, bajo la forma de una lógica de los trascendentales, una pseudo-metafísica.

El mismo Aristóteles ha dejado a sus sucesores la posibilidad de esa elección. Sabía muy bien que el sofista, el lógico y el filósofo tienen en común el mismo objeto, el ser: "nam circa idem genus versatur et sophistica et dialectica et cum philosophia"[17]. Todos tienen el ser en común: *omnibus autem commune ens est*. Es lo que permite hablar en dialéctico y en lógico de todo aquello de lo que habla la metafísica; en lugar de hablar del ser en tanto que ser, objeto propio del metafísico, se hablará entonces del ser en general, que no es ningún ente definido, sino el *ens commune*, y de sus propiedades generales en tanto que ellas son predicables de todos los entes reales o posibles. Tal es el tomismo de muchos espíritus a-metafísicos, pero apasionados por la lógica y preocupados de tener con qué disputar en teología. No se los eliminará nunca del tomismo y de sus escuelas; están ahí como en su casa y tienen todo el derecho de permanecer en ella. Incluso es vano discutir con ellos, pues pueden demostrar irrefutablemente que su interpretación del tomismo está bien fundada: lo está sobre todo el tomismo en tanto que éste es el del discípulo de Aristóteles (que Santo Tomás fue en efecto), haciendo caso omiso del metafísico personal que también fue, y que creó el tomismo de Tomás de Aquino.

Se objetará naturalmente que la metafísica de Santo Tomás fue la de Aristóteles. En efecto, todo el comentario de Santo Tomás *In metaphysicam Aristotelis* testimonia en este sentido, pero ningún comentario puede encontrar en el tratado de Aristóteles más metafísica que la que está contenida en él. Seguramente contiene una, pero de cierta clase, y hasta de una doble clase, que Santo Tomás ha definido muy bien en su propio prefacio *In de generatione et corruptione*: "Philosophus in metaphysica simul determinat de ente in communi et de ente primo quod est a materia separatum" (2, 2). Esto es exacto, pero el ser común es una abstracción, sin más realidad que la de un ser de segunda intención, objeto de la lógica. Es el que permite al lógico y al dialéctico remedar

---

[17] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, IV, lect2.

al metafísico; al contrario, el ser separado de la materia, no-físico y transfísico, es, con pleno derecho, el objeto de la metafísica como ciencia distinta, dotada de su objeto propio, al que ninguna otra ciencia está habilitada para conocer. En tanto que ciencia distinta de las otras, la metafísica de Aristóteles es conocimiento de ese último tipo de ser. Hay que decirlo: de esos seres, pues son los dioses astronómicos, volcados hacia el primero y el más alto de entre ellos, el Primer Motor Inmóvil, que todos desean. Esos seres, que vienen "después de los seres físicos" son los objetos propios del meta-físico.

También están incluidos en la metafísica cristiana de Santo Tomás de Aquino, pero no son su objeto propio. Aquél a quien tiende es el Ser Primero, el *Qui est* de la Primera Parte de la *Summa theologiae*, del que se ha hecho posteriormente el sujeto del *De Deo uno* de los cursos de teología. Hay que elegir; de hecho cada uno elige según que elimina o no el primer principio del intelecto en provecho del segundo. La dialéctica formal del ser común ha reemplazado a la metafísica en los espíritus tanto más fácilmente cuanto ofrece las apariencias de una filosofía primera. Teólogo, como era, Santo Tomás no podía contentarse con el dios astronómico de Aristóteles, y justamente por esa razón tantos de sus intérpretes trabajan en purificar la filosofía tomista de toda contaminación teológica; la eliminan al mismo tiempo que eliminan la metafísica como meditación del ser en tanto que ser; el primer principio del conocimiento se borra frente a la regla primera del juicio.

El equilibrio doctrinal del tomismo, tan inteligentemente ajustado, se encuentra comprometido desde el momento en que, bajo influencias diversas, cuya historia todavía es imperfectamente conocida, el primer principio de la demostración y de la ciencia ha venido a erigirse pura y simplemente en primer principio del conocimiento: por consiguiente, a convertirse en el primer y único principio de la filosofía. El orden del conocimiento que, en Santo Tomás, se enraíza tan profundamente en el ser, ha comenzado a vivir desde ese momento de su propia vida, a alimentarse de su propia substancia y, por eso mismo, a crecer. No hay nada de sorprendente en esto. En tanto que el conocimiento está ordenado al ser, es en el ser donde encuentra la realidad de la que sus juicios explicitan formalmente la verdad; cuando se toma a sí mismo por objeto, inventa progresivamente tantos principios del ser como le hacen falta para justificar analíticamente sus operaciones[18].

---

[18] Santo Tomás distingue entre los principios del ser (que son siempre principios del conocimiento) y los principios del conocimiento, que no siempre son principios del ser. Cf. *Summa theologiae*, I q85 a3 ad4, donde nota que hacer de los universales otras tantas substancias es caer en el platonismo. Ver también *De veritate*, q2 a3 ad6. Sobre la distinción general de los dos órdenes de principios, ver *In Metaphysicam*, VII lect13 n1570-n1574.

Aunque no sea el origen de esta historia, Suárez ofrece un buen mirador sobre ella, a medio camino entre la metafísica de Santo Tomás y la del siglo XVIII wolfiana. Ya es digno de destacarse el que todas las cuestiones tocantes a los principios del conocimiento, que, en Aristóteles y en Santo Tomás, se discuten tan simple y naturalmente en función del ser, se ofrecen al espíritu de Suárez como cargadas de dificultades. Precisamente porque es ciencia, y porque lo es en todas sus partes, ¿cómo podría la metafísica confirmar los principios, que no son objeto de demostración? Es que la metafísica ha cambiado de aspecto desde Aristóteles y Tomás de Aquino. Integralmente ciencia, no puede incluir nada que no sea demostrado o, al menos, demostrable. A partir de ahora el *habitus principiorum* no forma parte de la metafísica; ésta no se ocupa formalmente de él en tanto que ellos son principios, "sed ut sunt aliquo modo conclusiones". No agrega a los primeros principios ninguna evidencia ni certeza, solamente facilita el asentimiento a su certeza y a su evidencia. Si les agrega algo, no es más que reforzando la que ya tienen, pero añadiéndole otra (no *intensive* sino *extensive*) de modo que la certeza formal de los principios se doble en este caso de una certeza propiamente metafísica, aquélla que en lugar de obtenerla de su evidencia propia, ellos (los principios) reciben de la ciencia del metafísico[19].

¿Qué les sucede entonces a los principios por el hecho de que reciban este tratamiento metafísico? Este tratamiento no tiene por objeto obtener de nosotros un asentimiento a su evidencia; los toma por lo que ellos son (es decir: por evidentes), pero, en lugar de atenerse a su simple visión, elabora acerca de ellos una ciencia con la ayuda del discurso. En la metafísica como ciencia todo es discursivo a pesar de los datos simples que ella presupone. Por ello, Suárez concibe los datos simples de tal manera que ellos se presten a convertirse en objeto de discurso.

[Ente y esencia]

Ante todo, el ente, el *ens*. Tomado como un sustantivo, esta palabra significa la esencia real, es decir: la entidad concebida como "verdadera y apta para la existencia posible". Tomada como un participio presente de un verbo, la misma palabra significa "aliquod actu existens, seu habens realem actum essendi". Este *actus essendi* podría también ser aquél del que habla Santo Tomás (*ens est cuius actus actus est esse*); no estaba ahí la diferencia profunda con la que los dos teólogos-filósofos conciben el acto de ser. En Santo Tomás se trata de un *esse* que es, en el seno del ente (*ens*), el acto de la esencia y de la misma forma; en Suárez se trata de la esencia posible puesta en el estado de ser actual por la eficacia de su causa. Más simplemente, se trata de la esencia pasada del estado de ser posible al de ser real, o actual. La fórmula por la que Suárez se comenta a sí

19 F. Suárez, *Metaphysicorum disputationum*, I, d. 1, sect. 4, n. 19.

mismo lo hace ver muy bien: entiende por una cosa actualmente existente a la que está dotada de existencia actual, distinta de la sola existencia en potencia, que no es absolutamente nada: "seu habens realitatem actualem, quae a potentiali distinguitur, quod est actu nihil"[20] . Un ser de este género, cuya estructura es la misma, sea real o posible, ofrece a la razón un asidero directo y un campo totalmente unido al discurso del metafísico, sólo que, de Tomás a Suárez, el objeto de la metafísica cambia subrepticiamente de naturaleza: desde el momento en que, con Suárez, la metafísica alcanza una perfección formal que no había tenido en Aristóteles, pero que debía conservar en Wolff, modelo de los profesores de filosofía, y no retiene de los principios más que las condiciones de su predicabilidad abstracta en el orden del ser posible, estando asegurado que, lo que vale para lo posible, vale también para lo real, allí donde esté.

[De Suárez a Descartes]

Esta tendencia a poner en forma a la metafísica[21], que se percibe en todos los aristotélicos y que había tomado las proporciones de un incendio devastador en lo que llamamos la Escolástica, se da en Suárez en la forma de una reinterpretación y como un *aggiornamento* de la metafísica tomista[22]. Las cosas cambiaron con Descartes, cuando el prototipo del conocimiento científico, en lugar de seguir siendo la lógica, como era el caso en la doctrina de Aristóteles, fue reemplazado por la certeza del razonamiento matemático, o de un razonamiento inspirado en el mismo espíritu. Por una revolución de la que Descartes, que era su autor, se hubiera sorprendido si hubiera comprendido su naturaleza, la metafísica se encontró reubicada con respecto a la situación en que la escolástica la había dejado; quedó adosada a una física con esta diferencia: en lugar de tratar de lo que venía después de la física de Aristóteles, se organiza en vista de tratar de lo que venía antes de la física de Descartes. Concebida como algo que viene antes, pero en vista de aquello que viene después, sufría su atracción y llevaba su marca. Suárez pensaba todavía que la metafísica. e incluso la física, debían

---

[20] F. Suárez, *Metaphysicorum disputationum*, I, d. 2, sect. 4, a. 4.

[21] *N. del T.*: a darle la forma de una ciencia deducida de principios.

[22] Suárez no ha multiplicado los principios sin necesidad. Estima vana la introducción, intentada por Antonius Andreas (*Quaestiones in libros Metaphysicae*, IV, q. 5) de un principio anterior al principio de contradicción, y cuya fórmula sería *ens est ens*; Cf. F. Suárez, *Metaphysicorum disputationum*, I, d. 3, sect. 3, n. 4. El mismo tiene excelentes fórmulas de su primer principio: *Impossibile est idem esse et non esse*, o, mejor todavía: *nullum est ens, et non ens*. Cosa más importante todavía, Suárez mantiene enérgicamente que la metafísica "est realis et vera scientia" (*Metaphysicorum disputationum*, I, d. 3, sect. 1, n. 10). El que haya querido constituirla como ciencia estrictamente demostrativa no le ha hecho olvidar nunca que versa sobre el ser real, y sobre sus no menos reales propiedades trascendentales.

trabajar para la teología[23]; puesto que esta teología era cristiana, la metafísica no podía quedar aristotélica; el Primer Motor inmóvil no ha engendrado el Verbo hecho hombre para salvarnos. Cuanto más filósofos se querían los escolásticos, más debían desteologizar y descristianizar su enseñanza. Sin embargo, no podían reconocer públicamente este designio; por eso, se encontraban en esta dificultad: filosofar en vista de la teología cristiana como si su filosofía careciera de relación con la fe. Descartes corta el nudo declarando que su filosofía no tendría relación alguna con la teología. Seguramente su doctrina queda todavía engarzada en la de los teólogos, quienes, siendo ellos mismos clérigos, sacerdotes y monjes, nunca han intentado filosofar fuera de toda influencia religiosa, pero ha concebido la idea de hacerlo. A este respecto, Descartes sigue a Averroes, pero un Averroes que se hubiera hecho físico-matemático y que, por otro lado, profesara expresamente el acuerdo de su filosofía con la teología de los otros cristianos.

[Derivación hacia el principio de causalidad]

Por lo tanto, la noción de principio debía sufrir en su pensamiento una modificación profunda a fin de acercar la noción lógica y dialéctica de principio a su noción científica y matemática. Invitado por uno de sus críticos a presentar sus pruebas de la existencia de Dios y de la distinción del alma y del cuerpo more geométrico, Descartes debió recurrir a un sistema de "definiciones", de "postulados" y de axiomas o "notiones communes", constituido antes de sus demostraciones metafísicas, debiendo éstas, por lo demás, ser exactamente de la misma naturaleza que las de la física o de la matemática, puesto que la metafísica es lo que viene, en él, antes de todo lo demás en el orden de las razones. Entre los "postulados", el tercero pedía que se examinara primero, a fin de esclarecer la visión del tema, las proposiciones conocidas por sí mismas, notablemente: "quod idem non possit simul *esse* et non *esse*", o también: "quod nihil[24] nequeat *esse* causa efficiens ullius rei"[25]. Este segundo axioma es, como se ve, una de las formas de lo que hoy se llama "principio de causalidad". Agreguemos que su forma explicita o iguala la del principio de razón suficiente del que habla Sanseverino, y que Descartes lo concibe con una universalidad tal que extiende su alcance hasta incluir a Dios mismo. En efecto, si se toma su

---

[23] "Quia tamen nostra Physica et Metaphysica deservire debent Theologiae...": F. Suárez, *Metaphysicorum disputationum*, I, d. 12, sect. 2, n. 5. Todo el prólogo de la obra manifiesta, por otra parte, esta intención.

[24] *N. del T.*: la nada, esto es "que la nada no puede ser causa eficiente de alguna cosa"; que equivale al: "ex nihilo, nihil fit" (de la nada, nada llegar a ser, o nada viene, o nada proviene) de los presocráticos.

[25] R. Descartes, *Secundae responsiones*, ed. Adam-Tannery, t. VII, pp. 162-163.

fórmula en toda su generalidad posible, se puede decir que "nada existe de lo que no se pueda preguntar por qué existe. Uno puede preguntárselo del mismo Dios, no porque Él tenga necesidad una causa para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o la razón (*ratio*) en virtud de la cual no tiene necesidad de ninguna causa para existir". Bajo este principio universal inscribimos este otro: "Ninguna cosa, ni perfección actualmente existente de una cosa, puede tener a la nada –es decir, una cosa no existente– como causa de su existencia"[26]. No se podría estar más cerca de los principios de causalidad y de razón suficiente sin nombrarlos.

[Leibniz: de la causalidad a la identidad]

Con Leibniz, no se necesita ninguna invitación para obtener de él una exposición de su doctrina en orden matemático en el sentido cartesiano de la fórmula. Su característica universal debía ser un viejo sueño por fin realizado, el de Lulio, tomado del lógico para ser confiado al matemático. A falta de haberlo llevado a buen término, al menos ha dejado, con muchos otros ensayos del mismo género, una *Demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem reducta*[27], que se sigue de esta definición liminar: Dios es la substancia incorporal dotada de una virtud infinita. Por otra parte, el clásico *Discours de métaphysique* se funda sobre esta sola noción, que "Dios es un ser absolutamente perfecto"[28]. Sobre cualquier fundamento que se construya, es preciso poner los principios para hacer salir de ellos las consecuencias. De hecho, todos nuestros razonamientos se fundan sobre dos principios mayores: el de contradicción, en virtud del cual juzgamos verdadero lo que no implica contradicción y falso lo que la implica; y, en segundo lugar, el principio de razón suficiente, en virtud del cual sostenemos que nada existe, que ninguna proposición es verdadera, a no ser que haya una razón para que sea así más bien que de otra ma-

---

[26] R. Descartes, *Secundae responsiones*, ed. Adam-Tannery, t. VII, pp. 164-165. En lo que respecta a Dios, Descartes no expresa aquí todo su pensamiento. En efecto, estima que, sin llegar a decir que Dios es causa eficiente de sí mismo, "a fin de evitar una discusión verbal", es preciso mantener que Dios "se conserva realmente a sí mismo" (*Primae responsiones*, t. VII, p. 109) hasta tal punto que pueda llamárselo sin demasiada impropiedad, *sui causa*. Es *a se*, no sólo en el sentido negativo aceptado por los escolásticos, sino positivamente, e incluso *quammaxime positive* (pp. 110-111). Dios se conserva por su propio poder. Cf. *Lettre a Mersenne*, 31 de diciembre de 1640; t. III, p. 273, l. 16-23.

[27] J. Iwanicki, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de la existence de Dieu*, Estrasburgo, 1933, pp. 238-264.

[28] R. Descartes, *Discours de métaphysique*, 1; ed. Lestienne, J. Vrin, Paris, 1929.

nera, aunque, ordinariamente, las razones de este género se nos escapan[29]. Este principio es, pues, en Leibniz la fórmula más general del principio de causalidad.

Esta dualidad de principios era significativa. No hay que leer a Leibniz durante demasiado tiempo para darse cuenta de que el Bien de Platón es en él el principio de las existencias. De cualquier manera que se lo tome, no se puede explicar fácilmente por qué, si existe un ser infinitamente perfecto, existen otros, a no ser apelando a un principio cuya reducción a una relación analítica sea imposible. Spinoza hubiera llevado a buen término la operación sin la dificultad, bien conocida de sus historiadores, que causa en su doctrina la presencia de los modos finitos. Leibniz no la ha intentado, pero, reduciendo la noción de "causa" a la de "razón", impulsaba la reducción de la causalidad a la identidad analítica tan lejos como se podía hacerlo sin suprimirla. Todo pasa en él como si saber que la causa hace algo importara menos que saber por qué razón lo hace.

[Wolff y la reducción de los principios]

Por lo tanto, Wolff no ha traicionado a su maestro. Reduciendo todos los principios al principio de contradicción, no hacía más que ceder a lo que había sido, para Lelbniz al menos, una tentación[30]. Esta reducción nos ha valido la

---

[29] Leibniz, *Monadología*, §§ 31-32. G. Sanseverino, *Philosophiae christianae*, p. 11, nota 3, remite a este texto, así como a los *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 7 y 8. Allí Leibniz hace de él el principio "metafísico" por excelencia, el "gran principio", por lo demás poco empleado, según el cual nada sucede sin razón suficiente. De donde la primera de todas cuestiones: ¿por qué hay algo más bien que nada?, la razón suficiente última es Dios. El principio de contradicción domina el orden de las esencias; el principio de razón suficiente es primero en el orden de las existencias.

[30] Ch. Wolff, *Ontologia*, P. I, sect. 1, c. 1. G. Sanseverino conocía muy bien este texto, al que se opone en nombre de Santo Tomás por la excelente razón de que, principio supremo *en lógica*, el principio de contradicción no es de tal índole que se puedan deducir de él consecuencias reales: G. Sanseverino, *Philosophiae christianae*, t. I, p. 93, nota 2, y t. II, p. 10, nota 3. Difícilmente se podría encontrar un ejemplo mejor de un filósofo que, aceptando el resultado de una operación metafísica, niegue el principio que la legitima. - Sobre la demostración wolffiana de la noción de razón suficiente, ver J. Geyser, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg, s. d. (prefacio fechado en 1929) pp. 50-52. Geyser hace ver bien que la argumentación de Wolff reposa sobre una petición de principio. Si se admite que todo tiene una razón suficiente, se vuelve contradictorio que un ser no la tenga, o, lo que viene a ser lo mismo, que tenga la nada por razón suficiente. Pero admitir la nada como razón suficiente de un ser no es admitir que un ser sea posible sin ninguna razón suficiente. Para que la negación del principio fuese contradictoria, sería preciso, justamente, que la noción de un ser sin ninguna razón suficiente implicara contradicción. En otros términos: Wolff tiene por contradictoria la fórmula siguiente: "A es porque nada es", lo que, en efecto, es absurdo, pues "nada" no podría ser el "por qué" de que algo sea. Pero, si yo

admirable estructura de su *Ontología*, tan bien hecha como para seducir por su rigor lógico a los discípulos modernos de la escolástica medieval. Su influencia sobre la neo-escolástica explica por qué ésta se ha abierto desde entonces al principio de razón suficiente e incluso por qué, en alguno de sus representantes al menos, ha tendido, gracias a este principio, a volver al principio de causalidad tan analítico como sea posible sin que la causalidad misma sea suprimida.

La dificultad que detiene a los neo-escolásticos en el uso del principio de razón suficiente es encontrarle un sentido preciso. El embarazo que hemos notado en Sanseverino les es común. Así, después de haber puesto este principio como el fundamento de la metafísica, y afirmado que "incluso el principio de causalidad depende o cae bajo él", F. Sawicki encuentra el fundamento de este fundamento de toda certeza en "la confianza en sí misma de la razón cuando conoce la verdad". Y, sin duda, puesto que es un *Vernunftgebot*, un imperativo racional, esta confianza es el más racional de los irracionales, mas si, al fin de cuentas, es verdad, como se suele conceder, que hay algo de irracional (*etwas Irrationales*) en el origen de sus certezas, la metafísica no se comportará mejor apoyándose en este principio[31].

[El principio de razón suficiente]

Y esto no es lo más notable. La decisión de renunciar a fundar racionalmente este principio ha sido explicada, no sin verosimilitud, por el fracaso de muchas tentativas anteriores para encontrarle un fundamento racional[32], pero cuando Joseph Geyser, que hace esta advertencia, se pone a buscar una fórmula más correcta del mismo principio, ¿qué encuentra? Simplemente esto: que toda cosa tiene un por qué, y que el espíritu debe plantearse la cuestión del por qué acerca

---

digo: "un ser a propósito del cual la cuestión del por qué no se plantea, es posible", ¿dónde está la contradicción? Ésta es la verdadera cuestión. Ahora bien, Dios es un ser tal; si la exigencia de una razón suficiente no es universal, no es un principio.

[31] F. Sawicki, "Der Letzte Grund der Gewissheit", *Philosophisches Jarhbuch*, 1926 (29), p. 7. Del mismo autor: "Der Satz von zurreichenden Grunde", *Philosophisches Jarhbuch*, 1925 (28), p. 1.

[32] J. Geyser, *Das Prinzip von zurreichenden Grunde*, p. 80. Geyser discute a sus predecesores. Las principales posiciones que toma en consideración son las de: P. Descocqs, el principio de inteligibilidad universal y de cognoscibilidad universal (p. 46) garantizado por la intuición intelectual de la evidencia: *omne ens est verum* (p. 74); J. Gredt: el principio de causalidad solamente se aplica al devenir en tanto que el principio de razón suficiente se extiende a todo lo que es; uno y otro pueden ser indirectamente probados por reducción al absurdo (p. 53); R. Garrigou-Lagrange: tenemos una intuición abstractiva de lo inteligible en general y, en particular, de la verdad de este principio (pp. 78-79). Las posiciones de Nink, de Schladeczek y de B. Jansen también son tomadas en consideración.

de todo objeto posible. En suma: "Si hay que entenderlo en el sentido más universal que sea concebible, el principio de razón suficiente debe significar que, para todo objeto, donde, cómo y cualquiera que sea, debe haber algo respecto de lo cual él se comporte como una consecuencia, y cuyo conocimiento permita dar una repuesta satisfactoria a la cuestión de su por qué"[33]. Sea, pero, si se admite ya un principio de causalidad, probablemente no es necesario agregar otro para decir que es válido. Donde no hay causa, no hay por qué. Resumiendo, el principio de razón suficiente sólo es otra forma del principio de causalidad.

Ante todo, esto hace que se entienda por qué el mismo Santo Tomás no ha hablado de ese principio, y por qué se puede exponer toda su doctrina sin hacer apelación a él. Cualquiera que sea el sentido que se le atribuya, su función ya está cumplida por otra cosa en la doctrina tomista. Desde luego, en ninguna parte de ella se encuentra nada que se oponga a la afirmación de ese principio; muy al contrario, eso es porque todo lo que se puede querer hacerle decir está ya dicho en ella de otra manera, que el tomismo no tiene necesidad del principio de razón suficiente. Éste solamente puede hacer allí el papel de un doble.

¿Se quiere concebirlo como la afirmación de que todo lo que es, es inteligible? Seguramente, *omne ens est verum*. Nada se opone a que se tenga esta proposición por un principio. Se encontrarán tantas otras semejantes como trascendentales hay: *omne ens est unum, omne ens est bonum, omne ens est pulchrum*, que no son ni menos ciertas ni menos evidentes. Sólo que, convertibles con el ser, estos trascendentales no le agregan nada; los es de pleno derecho, de suerte que, en tanto que principios, se confunden con la principalidad del mismo ser. Se dirá, ¿por qué no exponerlos explícitamente? Si va de suyo que el ser es inteligible, ¿no lo irá más todavía diciéndolo? La respuesta depende de la metafísica de la que se hace profesión. En Duns Escoto, por ejemplo, es verdad que la inteligibilidad acompaña siempre al ser: *intelligibilltas semper consequitur entitatem*, y es útil recordarlo porque, según él, lo verdadero en tanto que verdadero no es el ser en tanto que ser. Se concibe, pues, fácilmente que, a título de afirmación de la inteligibilidad del ser, el principio de razón suficiente pueda ejercer una función propia, distinta, en una metafísica de inspiración escotista, en la que lo verdadero en tanto que tal no es el ser en tanto que tal. Pero no es nuestra cuestión. Al contrario, lo que preguntamos es si la *inteligibilidad del ser* debe constituir un principio distinto del *principio de ser* en una doctrina como la de Santo Tomás, en la que el ser es verdadero precisamente en tanto que ser. Hay que excusar, al menos, a Santo Tomás de que él mismo no lo haya pensado.

¿Se quiere concebir el principio de razón suficiente como la afimación de que todo tiene un por qué? Santo Tomás estará lejos de contradecir esto. Para él

---

[33] J. Geyser, *Das Prinzip von zurreichenden Grunde*, p. 90.

también todo cambio supone una causa; la única manera de explicarlo es "dar razón" de él, y sólo se puede hacer esto asignándole su *propter quid*. Éste es siempre una o varias de las cuatro causas: formal, material, agente o eficiente y final: "hoc quod dico «propter quid», quaerit de causa; ad «propter quid» non respondetur nisi aliqua dictarum causarum"[34]. Algunas de estas causas son intrínsecas al ser, otras le son extrínsecas; tomadas en conjunto, las cuatro causas cubren la totalidad del ser y de su devenir. Por lo tanto, no hay necesidad de agregar un principio distinto de razón suficiente al principio de causalidad (suponiendo que éste exista). Recordemos una vez más que no se trata de negar la verdad de lo que afirma el principio de razón suficiente, ¡aunque no se lo use, como Leibniz, para probar que nuestro mundo es el mejor de los mundos posibles! Es verdadero, pero con esta reserva: no significa gran cosa. Busquemos la "razón suficiente" de este otro hecho: ¿por qué Santo Tomás no ha pensado nunca en invocar este principio? Si, como algunos afirman, este principio es el fundamento mismo del conocimiento metafísico, su olvido puede parecer sorprendente. A esta segunda cuestión, nuestra respuesta es que el principio de razón suficiente así entendido, necesario en Leibniz y Wolff, es superfluo en el tomismo en el cual no tiene ninguna función distinta que desempeñar[35].

[El principio de causalidad y el de contradicción]

Henos aquí, pues, llevados una vez más a la noción de causa, y a la cuestión que ella sugiere: ¿por qué Santo Tomás no ha explicitado nunca este "principio de causalidad" del que hacen tanto caso sus discípulos hoy?

Santo Tomás enseña que el ente (*ens*) dado en las categorías tiene causas; enseña no menos constantemente que las causas (intrínsecas y extrínsecas) del ente son sus principios. Son a la vez principios del ente y también del conoci-

---

[34] Tomás de Aquino, *In Physicam*, II lect10 n14. Cf. *In Metaphysicam*, V lect2 n763-n776. El hecho de que no se pueda responder a la cuestión *propter quid* sino recurriendo a una o muchas de estas cuatro causas implica que no existen otras que éstas. Recordemos, sin embargo, a este propósito, que la relación de las causas al ser no es la misma en los cuatro casos: "foma est causa essendi absolute, aliae vero tres sunt causa essendi secundum quod aliquid accipit *esse*" (*In Physicam*, II lect10 n15). El acto de la forma, ella mima actuada por el *esse*, es al que toda inferencia causal termina por conducir.

[35] Para no acumular dificultades, se argumenta aquí en la hipótesis, casi universalmente aceptada, de que San Tomás admite un *pincipium causalitatis* (del que nunca ha hablado) en el número de los primeros principios del entendimiento. Muchos creen resolver la cuestión mostrando, como es fácil hacerlo, que Santo Tomás admite todo lo que afirmaría un tal principio. Tienen razón, pero les es necesario además establecer que, en la doctrina de Santo Tomás, la certeza de la causalidad depende de la presencia en el espíritu de un principio primero de causalidad que relacionaría directamente a ésta con la necesidad del ser. Descartes había visto más lejos que ellos sobre este punto.

miento que tenemos de él. Santo Tomás enseña, por tanto, como acaba de ser recordado, que dar razón de un ente, tanto en su esencia como en su existencia, es siempre asignar su causa o sus causas. La fuerza de la doctrina reside en esto: la naturaleza misma del ser, tal como es dado, requiere el recurso a la noción de causa, si el intelecto quiere dar razón de él, pero es algo contingente que haya seres finitos, sometidos al cambio y dependientes de la causalidad. Si el Ser no hubiera creado libremente los seres, no habría causalidad. Seguramente el uso de la noción de causa en cada caso particular del devenir está garantizado por el primer principio en el orden del juicio. Una vez que se reconoce que el ser finito está en el devenir, y que el devenir es ininteligible sin una causa, se vuelve contradictorio rehusársela, pero la necesidad de asignarle una es una inducción a partir de la experiencia, como su misma generalización conceptual. El principio de contradicción garantiza que no hay efecto sin causa: proposición, en principio, tautológica, pero no implica que todo ser sea causado e incluso que la noción de "ser incausado" sea imposible: "Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum, et sic opporteret procedere infinitum in causis, quod est impossibile"[36]. No se podría concebir la causalidad como ligada al ser por una relación tan universalmente necesaria como la no-contradicción.

De ahí se desprenden dos consecuencias. La primera, que la reducción formal del principio de causalidad al principio de contradicción es imposible. La garantía necesaria aportada a toda inferencia causal por el principio de contradicción supone que la causalidad sea dada. No se deduce de la garantía lo que se le pide garantizar. La segunda, que la erección de la causalidad en principio formal del conocimiento –todo ser tiene una causa–, no agrega nada a nuestro conocimiento de las causas como *principia rerum*. El contenido real y la fuerza constrictiva de la inferencia causal no se deben en Santo Tomás a la verdad de un tal principio formal, sino a la evidencia intrínseca de la relación de causalidad en cada caso dado. No asignamos una causa a un ser porque sería contradictorio que el ser en general no tuviera causa, sino porque, siendo tal ser lo que es, no se podría dar razón de él sin asignarle una o muchas causas. Son su naturaleza y su ser los que requieren estos principios que son las causas, y no la naturaleza de nuestro intelecto –en cuanto quiere que concibamos todo el ser en general como implicado en una relación de causa a efecto–.

¿Esto quiere decir que el tomismo prohibe que se hable de un principio de causalidad? No. En este caso, como en el del principio de razón suficiente, la cuestión no es saber si se puede negar lo que ellos afirman, sino saber si conviene afirmarlo bajo esta forma. Hablando del ser categorial, ningún tomista sostendrá que pueda existir sin una razón suficiente, o que puede ser sin tener

---

[36] Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, II c52 5.

una causa. Todo lo que hay de verdadero en las diversas fórmulas de estos principios que se han propuesto, es afirmado por Santo Tomás. Si su negación es un error, su afirmación es una verdad, pero queda el buscar la mejor fórmula de la verdad, es decir: aquélla en que se define la verdad en el sentido preciso en que se la tiene por verdad. En ese caso también todo depende del tipo de metafísica al que el intelecto da su asentimiento; y puede suceder que el principio de causalidad sea útilmente explicitado en una fórmula mientras que en la otra no tenga necesidad de ser formulado aparte. Es posible que la necesidad de la relación causal se imponga como el término de una inducción espontánea, como es el caso en el tomismo, y no pida ser deducida de una ley del espíritu, como lo prefirieron los formalismos desde Duns Escoto hasta nuestros días. Hablando de un modo general, parecerá tanto más útil hacer de la causalidad un principio, cuanto que una metafísica de este tipo (formalista) pondrá el acento sobre la necesidad formal de las pruebas dialécticas, más que sobre la necesidad real que impone al intelecto la naturaleza misma de lo actualmente existente.

[La causalidad en Escoto]

Tomemos como ejemplo las pruebas de la existencia de Dios por las vías de la causalidad, y supongamos una metafísica de inspiración escotista. El punto de apoyo de la prueba en ella es el concepto unívoco de ser, o más bien: la entidad real del ser unívoco. En este ser, se considerarán dos propiedades disyuntivas, sea la *efectivitas* y la *efectibilitas*, sea la *finitivitas* y la *finibilitas*, digamos, hablando en general, la causalidad y la causabilidad. Por supuesto, la misma causalidad es tenida aquí como una propiedad del ser en tanto que ser, que será la clave de la prueba. Nada más natural, ni que esté mejor en la línea de la doctrina que formular explícitamente un principio de causalidad: la naturaleza del ser implica la aptitud para causar y para ser causado. Y aunque Duns Escoto no lo haya hecho, se está ciertamente en la prolongación de su pensamiento haciéndolo[37]. Pero supongamos una metafisica de inspiración tomista, en que el punto

[37] En Suárez la *causalitas (ut aiunt)* –se acuerda en este punto de Duns Escoto, pero la causalidad no pertenece de derecho a su lenguaje– posee un cierto grado de ser del que se puede decir lo que es y como es; la causalidad pertenece, pues, al ser de pleno derecho: "Ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic; nullum enim est ens, quod aliquam rationem causae non participet". En este sentido la causalidad depende de la metafísica. Empero Suárez nota a este propósito que no se puede asignar una causa a todo el ser incluido en el objeto de la metafísica, pues al menos hay uno que no la tiene: "nam Deus causan non habet" (*Metaphysicorum disputationum*, I, d.12, proem.). Con Santo Tomás (*Summa theologiae*, I q33 a1 ad1) Suárez recuerda, a este propósito, que en las personas divinas una es principio de la otra, pero no causa (*Metaphysicorum disputationum*, I, d. 12, sect. 1, a. 2). Su concepción de la causalidad es positiva y clara: "Causa est pincipium per se influens *esse* in aliud", cosa que afirma por igual de la materia y de la forma, de la causa final y de la causa eficiente (*Metaphysicorum disputationum*, I,

de apoyo de la prueba es, por ejemplo, el movimiento. El intelecto no opera ya sobre la aptitud general del ser extenso para mover y ser movido, sino sobre el hecho, de experiencia sensible, de que algunos seres son movidos. Bien entendida, la prueba tomista pone en acción también los principios. Ante todo el principio de contradicción que garantiza la necesidad de la inferencia, aquí como en todas partes, ni más ni menos. También el principio que se podría llamar de jerarquía, según el cual todo efecto se subordina a la causa como lo inferior a lo superior (o la potencia al acto). Por último y sobre todo un principio que se podría llamar de integración, el cual quiere que, en una serie cualquiera, los grados intermedios se definan por su grado supremo, que es el primer término de la serie. Hablando en general, es un principio el siguiente: que toda propiedad de un ser es causada por los principios de su naturaleza, intrínseca o extrínseca[38], pero esta misma certeza es el resultado de una inducción, garantizada como todas las otras por el principio de contradicción. En el caso presente la fuerza de la prueba no le viene de la evidencia de un principio abstracto del que nuestra conclusión resultaría por vía de consecuencia, sino más bien del hecho de que un movimiento actual requiere la existencia, e incluso la presencia de una causa motriz actual, la cual, a su turno, requiere la existencia de una Causa Primera del movimiento, que es Dios. El intelecto trabaja aquí con causas, no con la causalidad.

---

d. 12, sect. 2, a. 4). Notemos, sin embargo, un matiz: debido a la toma de consideración de la *causalitas* en sí misma, o de la *causatio* en general, Suárez se ha dado cuenta muy bien de que no tenemos en Aristóteles ninguna definición de la causa *in communi* (*Metaphysicorum disputationum*, I, d. 12, sect. 2, a. 4). Sus sucesores han buscado una para poner orden en la explicación causal: "ut a communi ad proprias rationes singularium causarum explicandas melius procedatur". Esta preocupación de la explicación analítica, que es singularmente suya, lo conduce a una definición de la causa común a los cuatro géneros de causas: "principium per se influens esse in aliud". No se trata, evidentemente, aquí de un influjo del *esse* en el sentido tomista de un acto de la forma, sino simplemente de una contribución ontológica a la constitución del ser substancial global del objeto. En este sentido, materia y forma, causa motriz y causa final concurren a la constitución de todo ser físico. Este concepto común ("concepto objetivo único de la causa") no se explicita todavía en el principio de causalidad, pero en tanto que designa una "ratio nominis communis", define su contenido posible, positivo y, a su manera, distinto, a saber: lo que hay de propio en este *influxus* en general, que es "aliquid medium inter entitatem et relationem causae" (*Metaphysicorum disputationum*, I, d. 12, sect. 2, a. 4). Es lo que, en el ser, funda la relación de causa a efecto.

[38] "Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel adveniit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis" (*De ente et essentia*, 4). El carácter de realidad que pertenece a las causas en el tomismo, y por lo demás ya en Aristóteles, es bien marcado por la expresión de la que usa Santo Tomás a propósito de su modo de ser. La causa intrínseca, dice, "in-existe" en el ser del que es causa: "Est ei *inexistens*, id est intus existens" (*In Metaphysicam*, V lect2 n763).

[La reducción de los principios al ser]

En resumen, todas las funciones asignadas a los principios de causalidad y de razón suficiente son ya ejercidas en el tomismo por el ser, primer principio de las cosas y del conocimiento, tal como lo entiende Santo Tomás de Aquino. No sólo el tomismo puede ser él mismo sin explicitar estos principios, sino que compromete su pureza haciéndolo. Se metería en ese caso en el camino que conduce a Leibniz, a Wolff y a sus epígonos modernos. Se podría contar por lo menos un papa en su número, lo cual no es como para esclarecer la situación. La introducción tardía en el tomismo de estos pseudo-principios se explica por el deseo de asegurar al orden de la exposición de la doctrina el rigor formal de una deducción cuasi analítica a partir del principio de contradicción, y no hay ningún inconveniente mayor en hacerlo si se recuerda que el orden de exposición es inverso del orden de adquisición del conocimiento. Los metafísicos idealistas son los únicos en que los dos órdenes son estrictamente convertibles, porque en lugar de tomar en esto como modelo a la realidad, el conocimiento se toma a sí mismo como modelo de la realidad.

CAPÍTULO III

SOBRE LA NATURALEZA DEL PRINCIPIO

[El principio en la metafísica y en la epistemología]

La palabra *principio* se emplea en muchos sentidos. Puede significar *comienzo* o *causa*. Los dos sentidos tienen en común la noción de *anterioridad*, pues se trata, en los dos casos, de una relación de orden; el comienzo es anterior, por definición, a lo que viene después, como la causa es ontológicamente anterior al efecto.

El ser, ante todo, es principio en el primero de estos dos sentidos. Es comienzo del conocimiento en tanto que todo conocimiento es, en primer lugar, el de un ente (*ens*), es decir: el de algo que tiene ser. No pudiendo ser conocida la nada, nada puede ser cognoscible a menos que sea. El signo de ello es que toda cuestión sobre la naturaleza de un ser se formula preguntando lo que él es, y que la respuesta comienza habitualmente por decir que es tal o cual cosa, cuya definición se pone a continuación. El intelecto no es más consciente del ser que el cuerpo lo es del aire que respira. Por lo que el pensamiento perece a falta de conocer, como el viviente muere a falta de respirar.

La misma noción de *comienzo* se entiende en dos sentidos al menos, según los géneros de conocimiento a los cuales se aplica. Se puede pensar en la condición primera de la posibilidad de todo conocimiento en tanto que tal. Se trata entonces del principio primero del conocimiento propiamente dicho. Pero se puede pensar también en un conocimiento que sería el primero de todos, en este sentido: que todos los otros lo presupondrían, y que él sería el punto de partida requerido para obtenerlos. Se trata entonces del primer principio del saber o de la ciencia. La búsqueda y la consideración del principio entendido en el primero de estos dos sentidos depende de la *metafísica*. Trascendiendo a todo saber particular, versa sobre la posibilidad misma del conocimiento como tal. La búsqueda del principio entendido en el segundo sentido depende de la *epistemología*. Se trata entonces de saber –si se puede decirlo así– por dónde empezar para adquirir la ciencia de todo o parte de la realidad –o, en otros términos, del objeto, o de los objetos–, cuyo conocimiento condiciona, para nosotros, el de los otros.

[El giro de Descartes]

La elección de uno de estos dos sentidos compromete la naturaleza de la filosofía que lo sigue. Se ve bien por el ejemplo que ha dado Descartes. El *Yo pienso* es presentado por él como el primer principio de la filosofía que él buscaba. En efecto, este primer juicio de existencia le permitía enseguida poner otros dos: "Dios existe", y "existe fuera de mí una materia que consiste en una extensión dotada de movimiento". Por este paso, Descartes anuncia la edad moderna en la que la ciencia va a tender a reemplazar por todas partes a la metafísica. Para justificar este abordaje, bastarán dos decisiones.

La *primera* será tener por vana toda verdad que verse sobre el ser en general, sin referencia definida a un ser particular. Los que, siguiendo a Descartes, tomarán esta decisión prepararán sin saberlo la declinación y la eliminación de la metafísica como ciencia distinta. En el siglo XVIII en particular, muchos querrán conservar el nombre suprimiendo la cosa: Condillac tomará su análisis de las operaciones del espíritu por una metafísica, debido a la generalidad epistemológica del problema planteado. Es así como la teoría del conocimiento sustituirá a la metafísica hasta el día en que, en la crítica kantiana, la elimine totalmente. Incidentalmente, nada muestra mejor los límites de este criticismo. Tomando a la física de Newton como el tipo mismo del conocimiento científico, define, usándola como modelo, las condiciones *a priori* de la posibilidad de un conocimiento de este género. Desde ese momento, poco importa que haya o no un conocimiento metafísico distinto al de la ciencia; la posición misma del problema kantiano equivale a descalificarlo.

La *segunda* decisión confirma a la primera; consiste en confundir lo general y lo formal, la metafísica y la lógica. Preparada por el error de tantos metafísicos que habían confundido el ser en tanto que ser, objeto de la metafísica, con la noción abstracta de ser común, o ser en general, esta decisión tuvo por efecto transformar los objetos de la reflexión metafísica en nociones abstractas y vacías de todo contenido real. Así reducida a un formalismo estéril, la metafísica estaba llamada a morir de inanición. Descartes y Bacon no hicieron más que constatar su deceso. Descartes nunca ha negado, además, que las nociones fundamentales recibidas de la metafísica fueran verdaderas; nunca ha pretendido que el principio de contradicción fuera falso; su única objeción apunta a su esterilidad, en este sentido: que no siendo ellos mismos conocimientos reales, no permitían adquirir otros conocimientos igualmente reales. Y tenía razón contra la falsa noción de metafísica comúnmente recibida de su tiempo. Si se quiere tomar un nuevo punto de partida que no comporte el riesgo de estrellarse contra el mismo escollo, primero hay que volver a la noción auténtica del conocimiento metafísico.

[El primer juicio de existencia]

El formalismo de las Escuelas no era más que una forma bastante pobre de idealismo, la más pobre, sin duda, de todas. No se puede superar la tentación de adoptarlo sino teniendo presente en el pensamiento esta certeza inmediata: que el hombre piensa el ser antes de pensar que piensa. Cualquiera que sea su valor propio, el *Cogito* de Descartes no es, de todas maneras, nada más que el fruto de un conocimiento reflexivo. Antes que ser un principio, es una conclusión. El sujeto pensante, su pensamiento y la realidad objetiva de sus conceptos son presupuestos por la conciencia que tiene de su ser. El mismo Descartes no tiene dificultad en reconocerlo: para pensar, hay que ser. Que considere sin importancia la constatación que él mismo hace de ello, muestra una vez más que el orden que busca no es el de la metafísica. Volver a encontrar este orden supone ante todo que se restituya al primer principio toda su densidad ontológica, todo su peso de realidad.

Así entendido, el primer principio recupera su sentido preciso de primer juicio de existencia, presupuesto por todos los otros juicios e implicado en cada uno de ellos. Ahora bien, según la tradición idealista nacida de Descartes y mantenida por Kant, el *Yo pienso* acompaña todas mis representaciones; y de esa manera también, según la tradición realista nacida en Grecia, el juicio: "el ser es", acompaña a todos mis otros juicios; es implícitamente renovado por cada uno de ellos, y es el que confiere a estos juicios su aptitud para significar, más allá del concepto, la realidad que designan. Esto vale incluso para el ente en tanto que tiene ser, objeto de la metafísica; pues, en lugar de significar –como es el caso en el pensamiento del lógico– la noción de ser común, que no existe, significa en el espíritu del metafísico que el ser pertenece actualmente a cada uno de los entes dados en la experiencia, a aquellos que hay razones para afirmar que pueden ser objetos de una experiencia tal. La generalidad metafísica del ente en tanto que tal consiste en que no hay ningún ente cuyo ser no deba ser legítimamente afirmado.

La misma advertencia se aplica a los trascendentales. El hecho de que todos pertenezcan al ser en su relación a un pensamiento o a una voluntad no les impide en sí mismos participar en las propiedades metafísicas del ser. El ser sigue siendo lo que en sí mismo es cuando es recibido por modo de conocimiento en un sujeto del cual es el objeto propio y que, además, es él mismo un ente (*ens*). Los llamados "valores" no son más que los fantasmas de los trascendentales errando en el vacío después de haber roto sus ataduras con el ser. La verdad, el bien y la belleza pertenecen al ser o no son nada.

[El principio y los principios]

Se habla casi siempre de los primeros principios, en plural. La expresión es casi contradictoria, pues, si existe un principio verdaderamente primero, no puede haber más que uno solo. Por otra parte, ésa es la verdad, pues el uno, la verdad y el bien solamente son principios en cuanto se convierten con el ser. Habrá que poner una regla entonces: toda noción convertible con el ser es una forma de primer principio, y, como necesaria consecuencia, que ninguna otra noción lo es. Lo que no equivale a decir que otra noción no pueda ser principio, pues del modo más frecuente el razonamiento parte de nociones particulares que funcionan en su curso como principios, pero ninguno de estos principios es primero, salvo el ser y los trascendentales.

[El principio en el orden metafísico y en el orden moral]

En lo que se acaba de exponer se ha intentado poner en evidencia los caracteres dominantes de nuestro conocimiento del principio. Se ha insistido sobre la necesidad, para el metafísico –al que pertenece como tarea propia– de volverse hacia el primer principio para considerarlo bajo todos sus aspectos, y de acostumbrarse a los intercambios móviles que no cesan de hacerse y deshacerse entre el ser y sus trascendentales. Esta consideración, puramente especulativa, es la metafísica misma. Además, ésta es la razón por la que, en otra época, se la llamaba "filosofía primera". Pero la metafísica, sin la cual no hay verdadera filosofía, no es por sí sola toda la filosofía. Ésta, que es el amor a la sabiduría, no se contenta con una contemplación de los principios. La sabiduría es la contemplación del universo a la luz del principio. Este conocimiento no es la obra de la metafísica.

Uno de los errores más frecuentes cometidos por los metafísicos –que es como decir: por los filósofos– es la ilusión de que son capaces, siendo especialistas en la consideración de los principios, de deducir directamente de ellos, a título de consecuencias, un conocimiento válido de las leyes de la naturaleza, o de las reglas de la acción moral, o de las que conviene poner en práctica para producir la belleza artística. De ahí la multiplicación de los sistemas morales que, como se ha notado frecuentemente, terminan oponiéndose en cuanto a la justificación teórica de reglas conducta sobre las cuales sus autores, de hecho, están de acuerdo. Es el sentido de la fórmula, aparentemente paradójica, de Lucien Levy-Bruhl: a la cuestión: ¿qué es lo que se debe hacer?, no hay respuesta. Y eso también es verdad, pues es cierto que, de hecho, en cada momento de la historia del mundo y de la sociedad en que se formula, la cuestión ha sido resuelta por cada uno de aquellos que se la plantean. No se pueden deducir las reglas morales del primer principio de la razón práctica, pues nadie duda de que hay que buscar el bien y evitar el mal: la voluntad es deseo del bien por su misma esencia, pero saber cuál es el bien y cuál es el mal, es lo que el principio

no dice. Ni siquiera se puede deducirlo analíticamente, porque la acción moral versa sobre lo particular, porque ninguna regla universal puede prever sus circunstancias, y porque la virtud de la prudencia, la única capaz de encontrar la respuesta conveniente a las cuestiones de este género, debe resolverlas al fin de cuentas por una suerte de adivinación, racional ciertamente, pero muy diferente, en su andar, de las de la razón deductiva. Es el triunfo del buen consejero, que tiene su lugar en todos los órdenes de la acción, hasta en el de la persecución de la verdad científica. Hablando de un modo general, hay como una discontinuidad entre el orden de lo universal abstracto, al que se aplica el primer principio bajo todas sus formas, y el de lo singular concreto, que es el dominio de los objetos reales del conocimiento y de la acción. El ser es uno, los seres son múltiples; el ser es necesario, los seres son contingentes; el ser es eterno, los seres perecen. Está de más insistir sobre una evidencia puesta a la luz de una vez para siempre por el genio visionario de Parménides. Hay dos mundos: el del ser, que no existe, y el de los existentes, que no son. Frecuentemente se le reprocha haberlos puesto el uno al lado del otro, pero es quizá en eso donde se ve mejor su genio. Muchos filósofos, después de él, justamente se han extraviado en sus esfuerzos por reducir esta dualidad.

[Distintos principios del conocimiento]

El punto de vista del ser es el de la identidad y el de la necesidad. Todas las relaciones internas que se observan en él son analíticas por definición. Por consiguiente es cierto de antemano que toda tentativa para proponer una fórmula de lo real que dé satisfacción total a las exigencias de la razón, se obliga desde el inicio a desdeñar todo aquello por lo que el existente se distingue del ser. Si lo real concreto rehusa dejarse ignorar, la razón negará simplemente su existencia sometiéndolo a una poda erudita que no deje subsistir en él sino los caracteres que tiene en común con el ser. Desdichadamente sucede que, procediendo así, se hace a lo real ininteligible, que es exactamente lo contrario del resultado que se deseaba obtener.

La fuente de este error, tan frecuentemente cometido, es el olvido de esta verdad, ya conocida sin embargo por Aristóteles, a saber: que el conocimiento tiene otros principios que el principio de la razón razonante. Las sensaciones también son principios. Lo que quiere decir que el conocimiento sensible nos informa de hechos, algunos de los cuales son datos irreductibles. La razón puede partir de ellos para acrecentar sus conocimientos, pero le es imposible remontarse más allá de los mismos. El *Yo pienso* de Descartes es un dato inicial de este género. Los hay de otras clases, pues la existencia real de los cuerpos extensos no es menos cierta que la de nuestro pensamiento. Todos constituyen puntos de partida absolutos en la investigación de las nociones abstractas que confieren al mundo su inteligibilidad.

El más general de estos hechos es el que llamamos de los diversos nombres del *devenir*, *cambio* o *movimiento*. En principio, el ser del intelecto (el que es objeto del intelecto) es inmóvil; de hecho el ser de la experiencia sensible (el que es objeto de dicha experiencia) no lo es. En presencia de este hecho, el intelecto no tiene otra elección que renunciar a comprender el mundo de la experiencia sensible, o darse principios especiales, hechos de alguna manera a medida, que le permitirán interpretarla. Posiblemente sería más justo decir que el intelecto no tiene elección; puesto que no puede no querer ejercer su función propia, que es comprender, le es preciso equiparse de los principios sin los cuales el conocimiento inteligente de lo real le sería imposible. Poco importa que tenga los principios de este género por innatos, o por adquiridos, o, por último, que haga de ellos formas *a priori* del entendimiento; el resultado es el mismo: se transforma en principios del entendimiento a los principios físicos de la realidad.

[El caso del principio de causalidad]

El caso ejemplar es el del principio de causalidad. La ilusión es tan poderosa que hasta los representantes actuales del realismo griego, y, particularmente, del empirismo aristotélico, tienen por seguro que existe un principio primero de la razón llamado "principio de causalidad". Aristóteles no ha dicho nada de él, y por lo menos es dudoso que esta noción se haya presentado nunca a su espíritu. Este sedicente principio de la razón no aparece tampoco en la doctrina de los grandes aristotélicos de la Edad Media: Avicena, Averroes y Tomás de Aquino. La razón de este silencio es simple: la causalidad no es un trascendental, su noción no es convertible con la de ser. En otros términos: mientras que no se puede pensar del ser que no sea uno, ni verdadero, ni bueno, ni bello, se puede pensar un ser que no sea ni causa ni efecto. El Dios cristiano de la teología escolástica es precisamente un ser con estas características, pues es incausado, como siendo de suyo necesario, y, aunque haya causado el mundo, nada lo obligaba a hacerlo. De hecho, todos los teólogos cristianos admitían, unos como una verdad demostrable, otros como una verdad de fe, que el mundo no ha existido siempre. La noción de un ser que fuera puramente ser y a pesar de ello no fuera causa no se presenta al pensamiento como si fuera contradictoria e imposible. El principio de causalidad, si es que lo hay, no es pues un primer principio de la razón especulativa.

La historia de la filosofía permite verificar esta tesis de una manera en cierto modo experimental. Perfectamente consecuente consigo mismo, puesto que tenía a las ideas por innatas, Descartes admitía sin discusión la existencia y la validez del principio de causalidad, según el cual "todo tiene una causa". Hasta hacía de este principio el resorte de su prueba de la existencia de Dios, concebido, para este caso, como la única causa posible de la realidad objetiva de la

idea que tenemos de él. Haciéndolo, tenía el sentimiento de plegarse a una tradición, si no buscando a Dios como causa de su idea en nosotros, elevándose al menos del efecto a la causa en virtud del principio de causalidad. Es sabido cuál fue la conclusión de su prueba: existe un Dios que es por sí, mas no en el sentido de que Él sería absolutamente sin causa, sino más bien en este otro sentido: que Él es, positivamente, como si fuera para sí mismo su propia causa. Enseguida se hizo oír una protesta del lado de los filósofos y los teólogos escolásticos. Más fieles a su tradición, recordaron que Dios es por sí, negativamente, como lo que no tiene absolutamente causa de su existencia, y esto en cualquier sentido que sea. En eso se ponían en una mala posición, pues si querían evitar la conclusión de Descartes, debían renunciar a hacer uso del principio de causalidad. Es lo que Descartes hizo observar pertinentemente. Si se argumenta en nombre del principio de causalidad, no se tiene derecho a deshacerse de él en el momento de concluir. O la causalidad no es un principio del conocimiento, o, si lo es, no se tiene el derecho de poner como causa primera un ser que él mismo no tuviera causa, y, puesto que Dios es por sí, no puede tener otra causa que él mismo. La introducción por la escolástica tardía de un principio de causalidad, concebido como un principio del conocimiento[1] y no ya solamente como un principio de las cosas[2], creaba una situación inextricable. Afirmaban que todo ser tiene una causa, salvo Dios.

[La validez de la causalidad]

El error cometido no consistía en afirmar la validez de los juicios de causalidad en general, sino en buscar su justificación en una regla *a priori* del pensamiento, como si el entendimiento no pudiera concebir el ser sin concebir a la vez la causa. En una fórmula, a menudo citada en la Edad Media, Avicena había dicho que las nociones de ser, de cosa y de necesario son las primeras que se ofrecen al entendimiento; la de causa no es nombrada, y, en efecto, no es consultándose a sí mismo cuando el espíritu descubre la causalidad; eso ocurre consultando los mensajes que, por sus sentidos, le vienen de fuera.

La causalidad es un hecho de experiencia sensible inmediata. Consiste en esto: que cuerpos inmóviles, después de haber entrado en contacto con algún cuerpo en movimiento, se mueven a su vez. Se dice entonces que el movimiento del primer cuerpo es la causa del movimiento del segundo. La experiencia es tanto más común cuanto que, además del espectáculo de los choques entre cuerpos situados fuera del hombre, él mismo mueve sin cesar los objetos sobre los que trabaja o de los que se sirve como utensilios. Sin preguntarse cómo es que

---

[1] *N. del T.*: para ser cognoscible una cosa tiene que tener causa.

[2] *N. del T.*: cierta "clase de cosas" –las compuestas, las que tienen potencia, las que empiezan a ser, las que son por participación, etc.– tienen *necesariamente* causa (de ser o de hacerse).

mueve su mano, que es otro problema, cada uno de nosotros está absolutamente cierto de que el movimiento de su mano es causa del de los objetos que impulsa, lanza o atrae hacia sí. A la pregunta: ¿por qué se mueven?, cada uno responderá que el movimiento de la mano es su causa. El hombre no podría vivir, a menos de obrar como si creyera que existe entre él y las cosas, así como entre las cosas mismas, el género de relaciones que llamamos de causalidad.

[La reducción del principio de causalidad]

No habría ningún problema en eso, si los filósofos no se hubieran puesto a explicar la naturaleza de esa relación. Para explicarla, no disponen más que de la idea de ser y del principio de contradicción, que son la regla primera del entendimiento; ahora bien, por definición, esta regla impone a todo objeto de pensamiento que sea inmutable y necesario. La relación de causalidad, dada en la experiencia, es esencialmente un cambio; y justo para hacer inteligible el cambio se lo dota de una suerte de necesidad y, en algún sentido, de inmutabilidad. En efecto, si nada es sin causa, todo es necesario... por su causa. Además, no puede haber en el efecto nada más de lo que hay en la causa, puesto que, si fuera de otra manera, este *plus* sería sin causa. De este modo uno se ve obligado a reducir el cambio a la identidad. El resultado de la operación era previsible. El ser de Parménides es la ley del pensamiento; si se quiere hacer de él la ley de las cosas, se las somete (a las cosas) por ello mismo a su necesidad.

La dificultad es visible. El principio de causalidad no puede reducirse al principio de identidad sino suprimiendo el cambio que tiene por objeto explicar.

[La causalidad en Malebranche y Hume]

Aquí también la historia de la filosofía ofrece una suerte de verificación experimental de los resultados de la reflexión abstracta. Cuanto más está prendada una filosofía de la inteligibilidad analítica y formal –la única plenamente satisfactoria para el espíritu– tanto más se esfuerza también por eliminar de la naturaleza toda relación de causalidad. Se ve por el ejemplo de Malebranche, para quien Dios es la única causa. Concentrando la eficacia causal en un solo ser, que se convierte así en la Causa, Malebranche se desembaraza del universo. Menos metafísico, pero buen psicólogo, Hume se contenta con observar que no tenemos una noción clara de lo que podría ser la acción ejercida por la causa sobre lo que llamamos el efecto. Los ocasionalistas, por lo demás, ya habían hecho la observación. La comunicación de las substancias es imposible por lo menos en el sentido de que es inconcebible. La noción de causa eficiente es de suyo confusa; la causa carece de realidad, como su noción carece de inteligibilidad.

Hume pasa generalmente por un escéptico porque ha puesto en duda, después de muchos otros de los que se habla menos, el valor del principio de cau-

salidad. ¿Pero se es escéptico por poner en duda la necesidad de un principio que no existe? Hay en esto una de las peripecias más sorprendentes en la larga historia de la filosofía occidental. Porque se había hecho de él tardíamente un primer principio del conocimiento intelectual, la reflexión filosófica llegaba un día a rehusarle toda inteligibilidad. Para hablar más brutalmente, el principio de causalidad entrañaba la negación de la misma posibilidad de la relación de causalidad. De hecho, el mismo Hume nunca ha puesto en duda que hubieran efectos y causas; simplemente ha reconocido que la relación de causalidad no correspondía a una idea clara en el espíritu, que es otra cosa. Intentando salvar el se-dicente principio, Kant ha conseguido un lindo doblaje, pues la categoría de causalidad es en él, de hecho y dígase lo que se diga, un conocimiento que sería a la vez *a priori* y empíricamente dado; resumiendo, habría hecho realidad este monstruo que sería un empirismo del entendimiento puro.

Hay que cerrar el largo paréntesis que abrió en la Edad Media la introducción de un primer principio de causalidad en el empirismo aristotélico. Los aristotélicos constataban simplemente que hay cuatro géneros de causas, dos internas: la materia y la forma (aquello de lo que la cosa está hecha, lo que ella es), y dos externas (el movimiento del que ella –la cosa– resulta y el fin en vista del cual es y obra). He ahí lo que para ellos es un hecho. En el caso particular del cambio, les parecía visible que todo cambio es precedido de otro y condicionado por él. Hablando prácticamente: es muy importante saber a continuación de qué hecho tal o cual otro hecho aparece. Esta posibilidad de previsión facilita la acción. La condición existencial de un hecho, de un acontecimiento o de un ser se llama su causa. La formación de las asociaciones de ideas de este tipo es un lugar común desde Hume. Su crítica de la noción de causa eficiente no hubiera sorprendido a ningún peripatético fiel al espíritu del Filósofo. Solamente ha fastidiado a los que querían transformar este conocimiento empírico en un primer principio de la razón especulativa. Se han dado cuenta, gracias a Hume, que no tenemos ninguna idea clara y distinta de la noción de causa eficiente, ni siquiera, como lo había dicho antes de él Malebranche, de la eficacia causal en general. Su pseudo-principio de causalidad fue arruinado por el mismo golpe: la eficacia motriz u otra no se deja reconstruir en los términos de la noción primera de ser, ni siquiera en virtud del principio de contradicción. La noción de que todo cambio tiene una causa es una generalización obtenida por inferencia espontánea, como lo es, por otra parte, todo concepto. Pero no es necesario que todo ser tenga una causa, pues la noción de causa no es un trascendental.

[Validez del testimonio de los sentidos]

El buen uso del principio[3] no consiste pues en deducir de él analíticamente conocimientos reales. En la medida en que la metafísica del siglo XVII pretendía hacerlo, Kant ha tenido razón contra ella. Este "dogmatismo", en efecto, condenable se había vuelto inevitable cuando la escolástica tardía sustituyó al ser por el ente. Por esta sustitución volvía necesario un paso "ontológico" de la esencia a la existencia, aunque este paso sea imposible. Porque tiene su *actus essendi*, el *ens* obra y cambia. No se trata de deducir estos cambios, sino más bien de observarlos.

Son conocidos los peligros de la observación[4] macroscópica; y la que constituye la intuición sensible es incierta en el más alto grado. Está fuera de cuenta el número de los errores de los que es responsable, y su enormidad. Santo Tomás no hace otra cosa que traducir un sentimiento general al escribir, en su *Contra Gentiles* (I, 13): "Patet autem sensu aliquid moveri, puta solem". Es una mala jugada, pues el sol no se mueve con el movimiento que los ojos creen ver, pero se mueve con otro que los ojos no ven. Es que el juicio se mezcla con el testimonio de los sentidos; y, por no haber sido criticado primero, lo corrompe. Tomado en sí mismo y, por así decir, en estado bruto, el testimonio del sentido es bastante seguro como para garantizar las certezas que la filosofía espera del sentido común. El "lo que" de los fenómenos se le escapa, pero el hecho de que estos fenómenos se produzcan, cae bajo el sentido. Nadie duda de que haya devenir en el mundo. Poco importa que se lo llame movimiento, cambio o con cualquier otro nombre, el hecho es que lo hay. Las ilusiones sensoriales no son negables, pero su misma noción no tendría sentido si ellas fueran la regla. El cambio físico no sólo es visible, es llamativo. En un campo de objetos inmóviles, el menor movimiento despierta y retiene la atención tanto del animal como del hombre. En efecto, estamos en esto en un orden distinto al del conocimiento científico. No se trata sino de la percepción sumaria de eventos en los que nos sabemos vitalmente interesados. La más ínfima secuencia de temblores de tierra despertará la atención del idealista más desconfiado frente al testimonio de los sentidos. Por último, los principios abstractos tales como la noción de inercia, no se aplican en este orden. Que los cuerpos sean inertes o no, empiezan a moverse, se detienen, vuelven a moverse, ya sea por sí mismos –si son vivientes–, ya sea bajo la acción de los otros –si no lo son–. Lo que sucede en el curso de un partido de billar, observado tan superficialmente como se quiera, basta para

[3] *N. del T.*: de ese principio que es el ser.

[4] *N. del T.*: el valor del término parece acercarse al contemporáneo "percepción" –en Santo Tomás "notitia experimentalis rei"–, o al más antiguo y más amplio "empeiría", pero no a "sensatio (sensación)". Porque los errores aludidos son errores de percepción, no de sensación, como se muestra de la misma explicación que sigue.

alimentar la reflexión del filósofo. Puede llevarla a cabo con toda seguridad; pues, en el nivel elemental de observación en que se mantiene, incluso los que objetan especulativamente los hechos en discusión, obran como si la realidad de ellos estuviera fuera de duda. "Patet autem sensu aliquid moveri"; el que dice o escribe lo contrario se mueve para negarlo.

El sentido común no tiene autoridad para establecer o confirmar los principios del entendimiento, pero la interpretación de los datos de la experiencia sensible es de su competencia. Es un error no creer más que en lo que se ve y en lo que se toca, pero es un acierto creer en ello. Esta experiencia se acompaña incluso de una primera interpretación racional, en verdad sumaria, pero tanto más preciosa cuanto que está más próxima a sus datos. Confundiendo la experiencia que tiene de sus propios movimientos con la de los cuerpos que se mueven fuera de él, el hombre los concibe espontáneamente (a los cuerpos) como fuerzas operativas semejantes a él. El animismo antropomórfico, denunciado por tantos críticos, cuyas razones son buenas en su orden, no deja por eso de expresar una realidad profunda y fuera de duda. Como siempre, cuando se trata del sentido común, la reflexión metafísica no hace otra cosa que traducirlo en términos inteligibles. Una vez más nos remite al ser, esta vez no al del entendimiento sino al de la experiencia sensible, y expresa su esencia diciendo que (el cuerpo) está dotado del poder de obrar. No se hace ninguna hipótesis sobre la naturaleza de este poder, ni siquiera sobre su existencia; basta que el ser sensible sea considerado como el origen de estas operaciones en algún sentido y a cualquier título que sea. Si se concede que es, la reflexión filosófica no pide más para justificarlo.

[Observación e intelección]

Su primera afirmación es que, por el mismo fondo de actualidad ontológica con la que son, los seres obran; operan, u obran, y todo sucede como si su actividad operatoria no hiciera más que manifestar fuera de ellos la energía inmanente en virtud de la cual son seres. Esto no es decir bastante; pues, si juzgamos de acuerdo a nuestra experiencia personal, que es la de un ser natural exactamente del mismo título que los otros, el ser activo y operante desea operar. Su operación es su fin propio, aquello en vista de lo cual él es y a lo que tiende como al cumplimiento de su naturaleza. Ésta es la razón por la que todo sustantivo abstracto que designa un poder de obrar en general reclama el verbo que significa el acto correspondiente: la ciencia sólo es ciencia en el acto de saber, como el ser sólo es real en el acto de existir. La extensión de esto que vemos en el hombre al resto de la naturaleza creada puede ser una ilusión de perspectiva y siempre habrá críticos para denunciar su antropomorfismo ingenuo. Sin embargo, hay que elegir entre admitir que el hombre es un caso único en toda la naturaleza, o tener por justificable la extrapolación de los conocimientos adqui-

ridos por la observación del hombre al conjunto de los seres naturales. Es seguro que la inferencia pide correcciones. Incluso solamente es posible al nivel de generalidad en que la naturaleza del hombre y la de los otros seres son en efecto comparables, como es el caso aquí. Todo existente es y opera; todo sucede como si, en cualquier grado de ser que sea, el ente no alcanzara la plenitud de su naturaleza, sino en el acto en que se manifiesta lo que ella es.

Nada de eso se puede deducir de la noción de ser en tanto que ser. La observación empírica sólo puede revelar que tales entes son (existen), y lo que son. Los datos que instruyen al observador sobre estos hechos no son completamente conceptualizables en este sentido: que el intelecto no se puede formar conceptos quiditativos abstractos de los actos que ponen al ente en el ser. El conocimiento que tenemos de su existencia actual es un juicio del entendimiento que expresa el encuentro de un ente y de otro ente en el acto común de un sentiente y de un algo sentido. Las esencias en sí mismas no son el objeto de una intuición intelectual. Sus definiciones nominales sólo significan para nosotros la razón inteligible, desconocida por nosotros mismos, del sujeto cuyas operaciones nos son dadas en la experiencia sensible. El conocimiento real de un ser viene a decir lo que debe ser para poseer las propiedades que tiene y cumplir las operaciones que cumple.

[La primariedad del principio primero y las ciencias]

La metafísica yerra entonces cada vez que se pone a describir los seres (en particular) a partir de lo que ella sabe del ser (en tanto que ser). Por lo tanto, la naturaleza del primer principio bajo todas sus formas es la de una regla universal del conocimiento, de la que no se puede deducir ningún saber particular, pero a la que todo conocimiento real debe conformarse. Usarlo bien es usarlo conforme a su naturaleza. Este uso consiste en ejercer una crítica constante sobre las operaciones del hombre en sus tres órdenes principales: ciencia, moral y arte. Si nada se puede deducir del primer principio, nada se puede sustraer, por otro lado, a su autoridad. Controla todo, de suerte que, no prescribiendo nunca ninguna operación particular, les prohibe apartarse persiguiendo objetos irreales, como sucede particularmente cuando, sucumbiendo bajo una forma cualquiera del idealismo, el entendimiento pretende sacar de sí mismo, no sólo el contenido del conocimiento, sino la regla de sus operaciones y de sus producciones.

La ciencia es plenamente ciencia cuando dice lo que es en la medida en que la observación permite conocerlo en cada momento de su historia, y que el entendimiento permite expresarlo bajo forma de leyes. Incluso sus anticipaciones más osadas no adquieren naturaleza y valor de conocimiento científico más que en tanto que son susceptibles de ser empíricamente verificadas. Todo el saber científico es, pues, verificable, salvo, naturalmente, sus principios. La función

crítica, propia de la metafísica, aquélla cuyo ejercicio hace de ella una sabiduría, consiste esencialmente en no dejar a los principios de la ciencia erigirse en otros tantos primeros principios.

La tendencia constante de la ciencia a universalizar sus principios es lo que se llama "cientificismo"[5]. La operación consiste en erigir los principios del método científico en principios de la realidad. La historia de la filosofía ofrece ilustres ejemplos de ella. Porque Descartes ha universalizado el método matemático a todo lo cognoscible, intenta sustituir por él al mismo método metafísico. Porque toma a la física de Newton por tipo del conocimiento racional perfecto, Kant reduce la metafísica a ilusión trascendental y la moral a creencia. La extrapolación científica más osada de todas es, sin duda, la que consiste –porque la legalidad científica implica la previsibilidad, que, a su vez, implica el determinismo– en negar el libre arbitrio del hombre. Esto es, se lo ha dicho con razón, en nombre de los principios de la ciencia –ella misma tan respetuosa de los hechos observados–, negar la realidad de un hecho verificado por una cantidad de observaciones prácticamente ilimitadas. Sustituyendo con un pseudo-principio del conocimiento los principios empíricos de la realidad, se rehusa simplemente a ésta el derecho de existir. La ciencia no gana absolutamente nada con esto; el hombre pierde la metafísica y la moral; la metafísica ejerce su función sapiencial respecto de la ciencia, y del conocimiento en general, cada vez que confronta con los primeros principios las teorías más generales de la ciencia, ésas que nunca dejan de nacer en las fronteras de la explicación científica y de la filosofía.

[La obra artística de la razón y el buen uso del principio]

La ciencia y su verdad son la obra del espíritu, no de la naturaleza; el pensamiento que conoce no tiene otra función que encontrar la realidad tal como ella es. Tarea muy bella, difícil y larga, es también fecunda en las alegrías más puras y más intensas para los que, dándose a ella, respetan las fronteras que separan la ciencia de las otras actividades mayores del espíritu.

La moral también es obra de la razón, pero de la razón en su uso práctico. El hombre que conoce se pregunta acerca de cada cosa: ¿qué es? En tanto que obra, se pregunta: ¿qué debo hacer? Es decir: ¿qué acto debo cumplir, para que sea bueno? El acto bueno es en sí mismo su propio fin. Si sólo es un medio en vista de un fin ulterior, su justificación moral es ser el medio que debe ser en vista de alcanzar este fin. Es bueno en sí mismo porque su perfección es ser el medio adecuado para el fin que sirve.

---

[5] *N. del T.*: en realidad, no es una tendencia de la ciencia, sino de ciertas filosofías que toman a las ciencias (positivas) como modelos del saber.

Como la razón en su función especulativa depende de un primer principio, tiene uno también en su función práctica, pero una vez más se ve claramente que este principio –regla de la acción– no permite por sí solo determinar ninguna máxima particular de conducta. Su fórmula es conocida: es necesario querer el bien y evitar el mal. Pero esto no es un imperativo, es la constatación de un hecho. Es de la esencia de la voluntad querer lo que es bueno y recusar lo que es malo. Por naturaleza, la voluntad es voluntad del bien, puesto que el bien es lo que la voluntad desea. Sólo que del mismo modo que saber que "el ser es", y que "es necesario", no nos enseña "lo que es", de la misma manera saber que la voluntad quiere el bien no nos dice lo que es bueno y digno de ser querido.

Hay pues una invención (descubrimiento) moral. La razón práctica tiene por función imaginar lo que conviene hacer para que el hombre pueda querer y obtener todo el bien posible, sea a título personal, sea como miembro del cuerpo social, sólo en cuyo seno es posible su perfección personal. Esta perfección consiste en el desarrollo pleno de las posibilidades de su naturaleza como ser viviente dotado de razón. Hay una historia del descubrimiento moral como hay una historia del descubrimiento científico. En los dos casos, la razón es la artesana de ellos,; pero, en moral, ejerce una función esencialmente prospectiva. Trabajando sobre una realidad dada –en esto como la ciencia–, el moralista se pregunta, siendo lo que esa realidad es, qué es lo que debe llegar a ser para realizar plenamente la esencia del ser humano que la ejerce. Las grandes etapas de esta historia, al menos en la civilización occidental, se dejan discernir fácilmente: el hombre se ha distinguido lentamente del bruto, ha tomado conciencia de su naturaleza esencialmente "política" y de la trascendencia del bien común, que es el del grupo, sobre su bien particular; después ha aprendido a discernir, en el seno del bien común, la zona reservada en que la persona trasciende a su vez el bien común del grupo y se pone un fin último de su actividad propia. Las *Declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano*, que constituyen otros tantos símbolos de la creencia moral de los hombres, en la época que que son promulgados, jalonan hacia el futuro visiblemente el camino recorrido por el hombre en busca del bien moral. No es verdadero decir que a la cuestión: ¿qué debo hacer?, no hay respuesta; pero es cierto, como esta palabra lo deja entender, que la respuesta debe ser buscada en el conocimiento previo de lo que el hombre es y hace. Las costumbres son algo dado en cada sociedad particular; cada cual sabe en ellas lo que debe hacer, pero el moralista se pregunta además si los fines de la acción no podrían ser alcanzados más fácilmente, con más seguridad y de un modo más completo, gracias a modificaciones calculadas. La respuesta a cuestiones de este tipo no se encuentra al término de una deducción abstracta a partir de la noción de bien en general. La virtud de la prudencia tiene por función determinar cada vez lo que es bueno hacer para que la acción particular del hombre sea conforme a su naturaleza y, si es posible, lo acerque a la perfección de su esencia. Por consiguiente no es ni suficiente ni necesario que la

máxima de la acción sea universalizable. Hasta lo es raramente y muchos de los males se deben a la indiscreción de los que, más celosos que prudentes, quieren universalizar una regla buena para estas circunstancias particulares. El descubrimiento moral no es el de la realidad, pero se desenvuelve en el seno de la realidad, El *werde was du bist* (llega a ser el que eres) expresa bien la naturaleza y el objeto en el plano de la moral personal; en los de la moral social y política, la misma regla obliga al hombre a hacer todo lo que le sea posible para ayudar a los otros hombres, por medio de instituciones apropiadas, a llegar a ser cada vez más lo que son.

El hombre conoce y quiere conocer las cosas tales como son. Obra; y el fin de sus actos es su propia perfección. Pero, además, produce, y la perfección de sus obras es el fin de lo que se llama su actividad creadora. Ésta puede ejercerse en vista de lo útil, que es un fin secundario por relación al hombre, o en vista de lo bello, que es un fin absoluto, siendo un trascendental convertible con el ser. Todo el orden de la *factividad* (del hacer, no del obrar) depende, pues, de principios que le son propios, y el de la factividad de lo bello, o calopoética, depende directamente del principio absolutamente primero.

El buen uso del principio consiste, en cada orden, en medir la operación con la regla del ser. Querer conocerlo tal cual es, es simplemente querer conocerlo, y no hay otra regla del conocimiento, o, lo que viene a ser lo mismo, de la verdad. Querer el bien es querer que el hombre obre de acuerdo a la perfección de su naturaleza humana, que no es otra cosa que el ser humano, sea para manifestarla sea para adquirirla. Querer lo bello es querer producir objetos cuya aprehensión plazca por sí misma y en sí misma, pues el fin de un cuadro es ser visto, el de la música ser escuchada y el de la poesía es ser leída o entendida. Los malos usos del principio son innumerables. El más frecuente es, dado que ninguna operación propiamente humana es posible sin él, que las controla a todas porque todas suponen el conocimiento, querer hacer de él otras tantas modalidades de la especulación. De ahí los problemas insolubles contra los cuales se estrella la reflexión filosófica sobre los fundamentos últimos de los juicios morales y de los juicios estéticos. Se quiere hacer de ellos juicios universales y necesarios, como los de la razón teórica; ahora bien: eso es imposible, porque estos últimos son posteriores a sus objetos, que presuponen y que los regulan, mientras que los de la moral y del arte preceden a sus objetos. Seguramente, en sí mismos comportan un elemento objetivo, y este elemento es de gran importancia. La razón práctica mide la bondad de los actos por las relaciones que sostienen con la esencia del hombre; la razón artística mide la de los suyos por relación a las obras que se propone producir y a las condiciones de su posibilidad. Nada se hace sin saber, es decir: sin ciencia, pero la ciencia misma no hace nada, a no ser conocer y aclarar el camino para los discípulos de la acción.

CAPÍTULO IV

CONOCIMIENTO DE LOS TRASCENDENTALES

[Realismo e idealismo]

La reflexión sobre el ser se detiene primeramente en sus propiedades más inmediatamente evidentes, pero experimenta de inmediato la necesidad de interrogarse sobre sí misma (como acto reflexivo).

El ser es el primer principio, pero afirmarlo es afirmar un conocimiento, no un objeto. De inmediato se ofrece al espíritu la ocasión de un mal comienzo. Queremos decir: al espíritu reflexivo, pues el espíritu no piensa primero que el primer principio sea: "yo conozco el ser", o también: "la noción de ser es el primer principio"; no, el espíritu mismo no es el objeto primero del conocimiento; el primer movimiento de éste no es tomarse a sí mismo por objeto, sino apuntar a los objetos de los que es el conocimiento. Lo que se llama la intencionalidad del conocimiento expresa simplemente el hecho de que todo acto de conocer consiste en "conocer algo". Este acto es un "tender a" (*in-tendere*), y lo es esencialmente; no se puede definir al conocimiento primero en sí mismo, y agregar, después, que apunta a un objeto; el conocimiento consiste en apuntar a un objeto, es la captación misma de aquél en la medida, precisamente, en que, por esa captación, el espíritu conoce.

Tal es el sentimiento espontáneo de la razón razonante. Nadie parece haber puesto en duda lo bien fundado de esta certeza hasta el nacimiento del idealismo moderno que, después de su preparación cartesiana, se formula netamente con Berkeley. El idealismo crítico de Kant sólo consistió en decir que, aunque la realidad no pensada existe en sí misma, todo sucede para el pensamiento como si ella no existiera. Los escépticos griegos habían rehusado a la razón el poder de conocer algo con certeza, pero no dudaban de la objetividad de la realidad dada en la experiencia; su crítica solamente apuntaba a la aptitud del conocimiento para captar la realidad tal cual es. La reflexión tiene el derecho de interrogarse sobre el valor de esta certeza espontánea, pero la encuentra ante ella, instalada frente a ella; incluso ésa es la razón por la que el idealismo es siempre, ante todo, una actitud crítica. Es una posición segunda que presupone la existencia del realismo como posición primera. Esto vale hasta del conocimiento del

principio; por tanto, tendríamos derecho para definirlo como el ser y no simplemente como el conocimiento que tenemos de él.

Sin embargo, por el hecho mismo de que la filosofía es conocimiento, resulta que, para el filósofo, hablar del ser y hablar del conocimiento del ser son una sola cosa. Todo conocimiento es conocimiento del ser, he ahí el fundamento inquebrantable del realismo; el ser del que habla el filósofo es siempre el ser dado en el conocimiento, aquí está el punto de partida de toda reflexión idealista y, en tanto que el idealismo implica una crítica, de toda reflexión crítica. De ello no se sigue que el idealismo esté justificado. Lo está como reflexión sobre el realismo; pero no puede justificar sus pretensiones de reemplazarlo.

Entendida en sentido realista, la intencionalidad del conocimiento es la certeza espontánea de que, en el conocimiento verdadero, el objeto conocido posee una existencia real en sí, independientemente del acto por el que lo conozco. El idealismo bajo todas sus formas pone en duda el valor de esta certeza. Sus críticas equivalen a intimar al realismo a justificarse por la demostración racional y a constatar que es incapaz de llegar a ella.

El idealismo comete aquí el sofisma de la ignorancia del sujeto. Si presiona al realismo mediante un ejemplo para que justifique su actitud, citará la evidencia matemática como ejemplo de una certeza especulativa abstracta, ejemplo que no está en discusión, y la evidencia sensible como ejemplo de una certeza real tocante a la existencia en sí de un algo no pensado dado en el pensamiento. El espíritu más exigente en materia de certeza no experimenta ninguna vacilación sobre este punto. El hombre de ciencia que hace una observación no piensa que el aparato que usa para ella se anonada en el momento en que le da la espalda, ni que, cuando cierra la puerta, su laboratorio cesa de existir. Así pues, precisamente en base al testimonio de una experiencia sensible, el realista –es decir: el hombre normal– afirma la realidad en sí del mundo sensible. Esta experiencia es la de una evidencia; y lo propio de la evidencia es no poder justificarse. En el caso de la evidencia sensible, es doblemente erróneo pedirle que se justifique, puesto que la justificación que se le pide sólo podría ser obra de la razón. Toda filosofía llamada del "sentido común" pasa necesariamente por simplista; y a menudo lo es, pero al menos se le debe conceder el argumento defensivo del que frecuentemente hace uso: la pretensión de demostrar las evidencias es una de las fuentes más ciertas del escepticismo.

Si se admite como aceptable la posición idealista del problema del ser, es preciso esperar encontrarse con dificultades, que la experiencia metafísica hace ver que son inextricables. Bajo formas diversas, todas vienen a parar en ésta: ¿cómo, hablando del ser pensado, la reflexión puede alcanzar al ser real?

Naturalmente es posible desinteresarse del problema, pero no se puede negar que se plantea. El idealismo de Berkeley pasa con buen derecho por irrefutable, pero, a menos que se trate de una evidencia, la irrefutabilidad no es una garantía

de verdad. Berkeley ha establecido muy bien que no se puede demostrar la existencia de la materia, entendiendo por ella una realidad no pensada como una idea, pero, hasta él, nadie pretendía afirmar la existencia de la materia en base a una demostración[1]. Berkeley no ha aportado nada nuevo, pues, si ha establecido que la existencia de la materia no es demostrable, de ninguna manera ha demostrado que no exista. La experiencia sensible, en cuyo nombre se afirma su existencia, es anterior al orden de la demostración.

[El alcance de la experiencia sensible]

El realismo tradicional era claramente consciente de su propia posición. Aristóteles y toda su escuela, comprendida en ella Santo Tomás de Aquino, han enseñado que las sensaciones son, también ellas, principios, es decir: evidencias primeras de las que es contradictorio esperar justificaciones dialécticas. La certeza de estar en la verdad a este respecto ha ocultado al realismo tradicional la importancia de un problema que empero le está ligado. ¿A qué se extiende la certeza de la experiencia sensible? ¿Se extiende a muchas de las propiedades del ser, o a una sola, y, si a una sola, a cuál?

Lo propio de la experiencia sensible del ser es develar su existencia. "El ser es" significa para el sentido otra cosa que para el intelecto. La percepción del objeto sensible sólo hace conocer que el entendimiento no puede pensar nada si no es como ser y que el no-ser de este objeto inteligible es impensable; manifiesta, con una fuerza casi explosiva, que un ser distinto del mío está dotado de existencia actual, subsiste en sí independientemente de mi propia subsistencia y a título de no-yo tan plenamente constituido como yo mismo. Una metafísica idealista del ser puede constituirse enteramente y con una coherencia perfecta sin preocuparse de saber si su objeto existe de otro modo que en idea. La sensación hace otra cosa; revela la existencia actual del ser. Aun si no revelara otra cosa, su toma en consideración por la reflexión filosófica sería de gran importancia, pues la certeza de que hay ser actual, por modesta que sea, y aunque no fuera más que la de una piedra, confiere de un solo golpe realidad actual al ser de Parménides con todas las propiedades esenciales que le hemos reconocido. La sensación no dice nada sobre lo que es el ser, pero funda la certeza de que es de otro modo que como mero objeto de pensamiento. La sensación implica la certeza de que la ontología de Parménides no vale solamente para el ser abstracto dado en el pensamiento, sino también para el ser "realmente real" o, para

---

[1] *N. del E.*: Se comprenderá naturalmente: abstracción hecha de la tentativa cartesiana a la que Gilson ha consagrado un capítulo clásico en sus *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, [3]1967, pp. 298-315: "Spinoza intérprete de Descartes. La preuve cartésienne de l'existence des corps".

hacer un calco del lenguaje de Platón, para lo que hay de ónticamente siendo (ente) en la realidad.

La sensación hace eso, pero no más que eso. Incluso no lo hace por sí sola, pues ella, de suyo, es incapaz de pensar la existencia; sólo puede experimentarla e informar al intelecto que, él sí, la conoce y la afirma por el juicio. Sobre este punto, la sensación es infalible, pues es inconcebible que la misma alucinación sea posible sin el ser del alucinado. Si me equivoco, hay ser. En cambio, la información sensible sobre lo que el ser es no goza de esta garantía. Hay en esto una situación de hecho que toda filosofía debe tener en cuenta, pues es el lugar de todos los problemas principales implicados en la relación del intelecto a los sentidos, es decir: en la dualidad, al menos aparente, de nuestros medios de conocer. No es éste el momento para hablar de ella. Solamente digamos que, de hecho, todo sucede como si esta dualidad aparente no fuera real, pues es el entendimiento mismo el que siente, así como es él quien piensa; la sensación es el acto del intelecto como vida de un órgano del que es la forma substancial y el acto. Por consiguiente, el conocimiento es uno; es el hombre el que conoce, no el intelecto o el sentido; el sentido pone a disposición del hombre la información existencial de la que su intelecto hace algo inteligible, y no hay lugar para preguntarse cómo es posible esta colaboración. Es la colaboración del intelecto *como tal* con el intelecto *como forma y acto* del cuerpo viviente provisto de órganos sensoriales. Precisamente por el cuerpo, del cual es la forma, el intelecto entra en contacto con la existencia actual, de donde surge lo que habrá siempre de misterioso para él en el acto de ser. Que el ente es, queda para el entendimiento como un dato irreductible; es lo que hace, a la vez y por la misma razón, que el idealismo absoluto sea impensable, y que, en el realismo, el acto de ser oponga una resistencia invencible a los esfuerzos de la razón para deducirlo y pretender ser la fuente de él. La existencia actual puede ser dada en la experiencia sensible, en la que es evidente; puede ser inferida causalmente a partir de esta misma experiencia, en cuyo caso es cierta, pero no evidente y requiere una confirmación experimental; en ningún caso, para el hombre tal cual es, la existencia actual del objeto puede ser deducida *a priori* de un principio inteligible. Ordinariamente se entiende en este sentido el rechazo kantiano del ontologismo; pero siempre se ha sabido, al menos desde Aristóteles, que ni siquiera el silogismo científico es causa de ciencia real a no ser con esta condición: la existencia misma de la cosa de la cual se habla (*Tópicos*, I, 1). La ciencia del ser presupone que el ser es (que hay ser). .

[Del ser al ente]

Pero es sobre otro plano donde se plantea el problema del principio, en el sentido en que se lo cuestiona aquí. Suponiendo que el principio sea el ser, y considerándolo como objeto del intelecto solamente, se pregunta lo que el ser

es. Lo que el acto de ser es no cae bajo el alcance del entendimiento solamente; pero si el intelecto intenta definirlo, sólo dará de él una definición verbal y más o menos inmediatamente tautológica; por ejemplo: el acto de ser es lo que constituye al ente en su condición de ente. Mas por otro lado, porque el primer principio se ofrece primero a la reflexión bajo la forma del ente, se lo concibe naturalmente como significando, de alguna manera, la esencia del ser. Se pregunta entonces de qué notas se compone su concepto; y justo en este momento la reflexión se embarca en la ontología propiamente dicha, que es la ciencia del ente como ente, sea que exista o no. Esto equivale a decir que la ontología es la ciencia del ser posible, puesto que su existencia actual no modificaría en nada su descripción.

A partir de este momento, la reflexión no puede no darse cuenta de que, aunque intencionalmente versa sobre el ser tal como es en sí, este ser, empero, sólo le es dado en el pensamiento. No hay nada de contradictorio en esta situación; puesto que todo conocimiento es conocimiento-de, es necesario, a la vez, que alcance un objeto tal como es en sí (de otro modo sólo se alcanzaría a sí mismo) y, sin embargo, que éste en sí caiga bajo su alcance como un en sí para él. El entendimiento puede, desde ese momento, considerarlo en sí y como un puro dato, o tal como es para la reflexión y en su relación al sujeto cognoscente. El error que debe evitar, entonces, es tener al conocimiento del ser por creador de su objeto y, mientras se entra deliberadamente en el orden de la relación, olvidar que toda relación entre términos reales es ella misma real. Subsiste en los términos que une.

¿Cómo es que en el ser, del que solamente se puede decir que es, la reflexión discierna una pluralidad de términos? No se lo puede comprender sino examinando algunos de ellos.

[El ser como acto y como potencia]

La división del ser más general es la del acto y la potencia. Es un adagio clásico que el acto y la potencia dividen todo el ser, lo que significa que, de cualquier ser que se hable, se puede estar seguro de que es acto, potencia, o composición de potencia y acto. De ahí no se sigue que el ser mismo se componga de dos principios, uno de los cuales sería la actualidad, y el otro la potencialidad. Potencia y acto solamente son dos "modos de ser", es decir, sólo dos maneras de ser o, en otros términos, el ser mismo en dos estados diferentes.

A partir de ahí, se observará que, para el ser, es una sola y la misma cosa ser y ser en acto. No es el acto el que define al ser; es el ser el que define al acto, a tal punto que la noción de acto no agrega nada a la de ser. Allí donde todo acto falta, no hay nada. Justo, pues, por un prestigio de la imaginación, se representa el acto y la potencia como dividiéndose en el mismo sentido y con igual derecho

el dominio del ser. No puede haber acto puro; si hay uno, sólo puede haber uno solo y es lo que se llama Dios. Al contrario, no puede haber potencia pura, pues ella sería lo que, desprovisto de todo acto, está desprovisto, por eso mismo, de ser. La potencia pura es nada. Pero puede haber ser en potencia, es decir: ser cuya actualidad esté limitada. Todo ser finito es de este género. Su potencialidad es su misma finitud. Ésta no tiene, por tanto, otra subsistencia que la del acto del que es límite. Es lo que la ontología clásica expresa diciendo que la materia prima, es decir, la pura posibilidad, no podría existir sola (aislada). Dios mismo sólo puede concretarla en el ser del cual es materia; no puede crear materia que sólo fuera materia, porque es contradictorio poner una potencia que no lo fuera de algún acto. La potencia no subsiste más que en el acto y por el acto; en tanto que es, sólo puede ser un modo imperfecto de actualidad.

No se puede definir la potencia sino en función del acto; su noción no se basta a sí misma, mientras que la del acto puede bastarse y, en un caso al menos, se basta. Tomás de Aquino es un excelente testigo de esta doctrina. Así, en *Contra Gentiles* (III, 7, 8), después de haber recordado el principio *ens per actum et potentiam dividitur*, tiene cuidado de precisar que la potencia pertenece al mismo género que el acto: "est in eodem genere cum actu". Como lo blanco y lo negro son dos modos de luz, el bien y el mal, lo perfecto y lo imperfecto, el acto y la potencia dependen en común del ser: "nam ens commune est quodammodo potentiae et actui"[2].

[Esencia y ser]

Así pues, todo objeto concreto se compone, no exactamente de acto y de potencia, sino más bien de ser en acto y de ser en potencia. Tal es el caso de otra famosa división del ser finito, la de esencia y ser, de *essentia* y *esse*. En tomismo auténtico, la composición se establece en el seno del ser finito, pues el *esse* contribuye a la constitución de la substancia por el acto que hace de ella un ente (*ens*), y la esencia contribuye a él, por su parte, por la determinación formal que hace de ella un tal ente. Ahora bien, como el mismo nombre lo indica, la *essentia* depende del mismo orden que el *esse*. Todo sucede en el interior del ser, puesto que, tomado aparte, el *esse* finito no es, y, tomada aparte, la esencia finita tampoco es. Santo Tomás no dice que la materia y la forma dividan al ser finito, puesto que las substancias espirituales son sin materia; pero dice bien que, como la esencia y el ser dividen a todo el ente finito, y como la materia y la forma dividen a todo el ser natural, la potencia y el acto dividen al ser en general: "Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem; potentia autem et actus dividunt ens commnune"[3]. En un ser, todo es ser; el acto es la positividad

[2] Tomás de Aquino, *Q. d. De Potentia*, III, 1, ad12.

[3] Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, II, c54, 10.

misma del ser, o, como decían los antiguos, su perfección; en cuanto a la potencia, sólo tiene perfección en cuanto participa del acto, pues sólo por él ella es: "quod potentia est, ex ordine ad actum, nobilitatis est particeps; sic enim *esse* dicitur"[4].

[El ser y los trascendentales]

Estas observaciones se aplican al ser como tal, anteriormente a su descenso en los predicables y las categorías. El ser está en acto en la misma medida en que es. Los trascendentales, de los que hemos dicho que se ofrecen al pensamiento desde el momento en que piensa el ser, plantean problemas diferentes. Seguramente, son convertibles con el ser, pero no son el ser en tanto que tal. Cada uno de ellos significa el ser en tanto que uno, o verdadero, o bueno, o bello. Por consiguiente, no se los puede concebir sin el ser, ¿pero no se puede concebir el ser sin ellos? No se lo puede concebir de ninguna manera sin poner en cuestión el uno, lo verdadero y el resto, pero es que entonces solamente se trata no del ser en tanto que ser, sino del ser en tanto que conocido. El sentido de nuestra cuestión es, entonces, otro. Se trata de saber si, admitiendo con Parménides que el ser es y que es el ser, su noción implica o no las de uno, de verdadero, de bueno y de bello. Desde que se plantea en estos términos, la cuestión evoca toda la historia de la ontología. A decir verdad, esta historia ya llega a su término desde el diálogo, de importancia planetaria, que relaciona a Platón y a Parménides. Ningún trascendental toca al ser más de cerca que el uno, que solamente marca la indivisión del ser consigo mismo, y, sin embargo, *El Sofista* de Platón lo hace ver bien: toda tentativa dialéctica para establecer la equivalencia del ser y del uno se averigua finalmente imposible. Con el propósito de traer a la discusión a su padre Parménides[5], Platón lo despista. Su defección queda consumada desde el momento en que plantea imprudentemente la cuestión: "¿Tú afirmas, pienso yo, que no hay más que un ser?". Sí, responde Teeteto al Extranjero. De este modo los dos pasan subrepticiamente de la unidad trascendental a la unidad numérica. Las consecuencias son las mismas que anota Platón: lo uno del ser, es el ser, pero un ser uno es una cosa constituida como tal por su unidad. En tanto que constituida por este trascendental como tal, la cosa se distingue del ser. Es así que se ha salido de "uno" y estamos ya en "dos", sin ninguna posibilidad de reducir dialécticamente esta dualidad a la unidad. ¿Cómo se puede llamar "uno" al "dos"?[6]. Es posible; pues si el dos no es uno, no es nada; pero es el uno el que no es dos. De la misma manera para los trascendentales en general; los predicamos "a propósito del ser" significando todos

---

4 Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, I, c70, 3.

5 Platón, *El sofista*, 242 e.

6 Platón, 244 a.

el ser, pero no lo significan en tanto que ser, y él mismo (el ser) no es afectado (en tanto que ser) por lo que se dice de él.

Los trascendentales no son, entonces, accidentes del ser, pero el sólo hecho de predicarlos del ser crea la ilusión de que se le agregan como si fueran accidentes suyos. De ahí se sigue que todo discurso sobre los trascendentales versa sobre el ser como sujeto de discurso y un sujeto encerrado, además, en una serie de relaciones múltiples. Su multiplicidad, que es ante todo diversidad, corresponde a la de los géneros de relaciones entre el ser conocido y el sujeto que lo conoce. El ser es uno para el concepto, verdadero para el juicio, bueno para el deseo y bello para la sensibilidad o el intelecto, a cuyos poderes de aprehensión satisface. Los trascendentales son relaciones reales entre lo que ellos son en la simplicidad del ser y el sujeto que la aprehende por poderes múltiples en que la unidad del ser se refracta[7]. El trascendental de que se trata aquí no es el del idealismo crítico kantiano[8]; no es sólo un conocimiento; es el ser, pero es el ser conocido[9]; fundado en el ser, fuera del cual es nada, el trascendental es dado sólo en el conocimiento.

Se podría expresar lo mismo diciendo que, para el ser en tanto que tal, los trascendentales son superfluos; los contiene, por lo tanto no le agregan nada. Lo verdadero sólo se distingue del ser para un sujeto cognoscente; el bien es el ser mismo en tanto que deseable, pero sólo hay deseable para un sujeto dotado de voluntad; del mismo modo, lo bello presupone una aprehensión del ser, inteligible o sensible, que, ella misma, requiere un gran número de determinaciones del ser de las que no se puede decir que le pertenezcan en tanto que ser solamente. Bien; el estudio del ser con sus trascendentales depende de esta alta "dialéctica", de la que Platón prohibía la entrada a los jóvenes. Estrictamente, no sirve para nada, salvo para allanar un último obstáculo en el camino de los que quieren inventar una metafísica original, cuya substancia sería extraída de su propio espíritu. El que intenta regular su andar sobre la estructura trascendental del ser y sus momentos, tales como le son dados, no puede esperar ni ir

---

[7] *N. del T.*: Puesto que los trascendentales no son accidentes del ser sino el ser mismo, para el ser son relaciones de razón fundadas en el conocimiento que el intelecto tiene del ser; pero para el intelecto y la voluntad, es decir, para el alma que los une, constituyen eventualmente –en el caso de que ambos lo estén teniendo efectivamente como objeto– una relación real del intelecto y de la voluntad hacia el ser (si no son efectivamente conocidos aquí y ahora, son posibilidades de una relación real en un sujeto real –la inteligencia y la voluntad–). Estas relaciones reales naturalmente son múltiples, porque las razones por las que el intelecto y la voluntad se relacionan con el ser no son las mismas.

[8] *N. del T.*: Los trascendentales escolásticos son modos del ser (de las cosas), en tanto que los trascendentales kantianos son modos de conocer las cosas.

[9] *N. del T.*: No es lo mismo el "ser" que el "ser conocido", ni es lo mismo el "conocimiento del ser" (que pertenece al sujeto cognoscente) que el "ser conocido".

lejos ni rápido; se encontrará con dificultades a cada paso, pero siempre en compañía de los más grandes espíritus.

[Plotino: el uno y el ser]

Para decir algo sobre el ser, es preciso que lo dicho sea algo, pero también que no sea el ser como tal. Se han intentado grandes golpes de audacia. Platón ha ensayado situar el Bien más allá de la entidad, pero no era el ser mismo lo que así situaba en segundo rango; era más bien su inteligibilidad. Por otro lado, ha intentado la misma operación sobre el ser y lo uno. Aristóteles, para quien todo ser real era un cierto ser, lo ha identificado con el pensamiento de sí mismo, por consiguiente con la verdad. Todos han retrocedido ante el esfuerzo de abstracción requerido para reducir el resto al ser, en lugar de reducir él mismo a uno de sus trascendentales. A este respecto, Plotino puede ser considerado como el Tomás de Aquino de la metafísica; sus *Enéadas* son de un riqueza de substancia infinita y como el modelo insuperable de una ontología pura que incluye a la vez sus éxitos y sus fracasos.

De la obra de Plotino resulta que el pensamiento no puede salir del ser por la simple razón de que es imposible salir de él. Teniendo que escoger a un trascendental, Plotino se ha detenido en el *uno*, al que ha situado necesariamente más allá del conocimiento y de la inteligibilidad discursiva. Desde el mismo momento en que intentamos formular su pensamiento, nos encontramos en relación con lo inefable, pues no es que lo Uno esté privado de lo que llamamos conocimiento: está más allá de él, hasta tal punto que se habla mal tanto rehusándoselo como atribuyéndoselo. También se lo llama Bien en cuanto fuente de los existentes, pero no es lo que llamamos ordinariamente bien, como tampoco es lo que llamamos ordinariamente unidad, pues ocurre que la unidad trascendental que él es está más allá del número al igual que el bien trascendental está más allá de los seres. Por lo tanto, es imposible hablar de él. Esta primera substancia principial –que tiene el carácter de principio– trasciende al conocimiento como trasciende al ser. Lo inteligible, la intelección y el ser aparecen juntos después y forman la segunda substancia principial, el ser inteligible e inteligente. La tercera, el alma, está tan evidentemente ligada a una particularización del ser que podemos dispensarnos de seguirlo en este nuevo avatar; el orden seguido, por lo demás, importa poco a nuestro propósito; sólo retendremos de él la necesidad de adoptar alguno, como si todo trascendental presupusiera una ruptura inicial del ser, y exigiera que sea puesto como un objeto en relación con un sujeto distinto. Esta necesidad causa el fracaso de la empresa, pues si ella sólo puede partir de un principio que sea primero, no puede ni siquiera empezar. De lo que está más allá de lo Uno, no hay nada que pensar ni que decir. Por otra parte, no es principio como Uno sino como Bien; por lo tanto, él es "dos". Posiblemente Plotino no podía evitar el hipostasiar los momentos de la dialéctica de

Platón, y con ellos las dificultades que implican. Por lo demás, una ontología sin dificultades no es concebible sin duda, pero la naturaleza de la dificultad es en sí misma instructiva. Si el primer principio es el ser, no se ve cómo se podría salir de él, pues todo lo que es o puede ser está ya dado con él. Si el primer principio es distinto del ser, no es, a menos que, para partir de algo, no se dé como principio uno de los trascendentales, pero éste no es otra cosa que el ser ya cualificado y particularizado[10].

Heredera, en filosofía, de esta tradición, la teología cristiana ha aceptado su herencia sin beneficio de inventario. La letra misma del Evangelio enseña la fe en el Hijo de Dios; hay, pues, un Dios Padre, y puesto que el Hijo de Dios anuncia la venida del Espíritu Santo, hay también un Espíritu Santo, que también es Dios. Las interminables controversias trinitarias ilustran la dificultad que había en poner simultáneamente tres substancias principiales, tanto mayor como que, esta vez, las Tres son Una; pero la discusión no carecía de salida, porque su objeto se ha definido desde el principio como un misterio; si la razón renuncia a comprender cómo puede haber, a la vez, *in personis proprietas – et in essentia unitas*, la respuesta es que esta verdad no está dirigida a ella (a la razón), sino al creer. Se trata solamente de formular el sentido de la palabra de Dios.

El filósofo no tiene entonces por qué preocuparse por este problema, pero desde los tiempos de Eusebio de Cesarea se constata que para los cristianos cuidadosos de concebir intelectualmente el objeto de su fe, era imposible no concebirlo como siendo esencialmente el ser. Desde el principio de la especulación cristiana, y ya muy visiblemente en San Agustín, puesto que Dios es el ser, es todo lo que tiene. El estudio, incluso muy simplificado, de tres grandes teologías como las de Agustín, Tomás de Aquino y Duns Escoto, debería ser largo para llegar a ser inteligible; pero la conclusión sería la misma en los tres casos: puesto que Dios es el ser, y puesto que el ser es uno, no se le puede atribuir nada que Él no lo sea. Por consiguiente, Dios no tiene la inteligencia, la sabiduría, la bondad ni cualquier otra cualidad de este género; Él las es; cada una de ellas es idénticamente su mismo ser, y Moisés Maimónides resumía admirablemente –si no la doctrina al menos su espíritu– diciendo que, puesto que el ser es simple, Dios no tiene atributos.

Pero, volviendo al plano de la pura filosofía, la cuestión sigue en pie: ¿cómo puede tener atributos el ser? Si estos atributos son los trascendentales, ¿cómo es posible que el ser, en tanto que precisamente es el ser, sobre todo si es concebido como el ente, tenga los trascendentales? En otros términos, ¿tiene sentido la noción de "diferencias del ser"? La dificultad dominante de la escuela platónica, *de eodem et diverso*, sitúa exactamente esta dificultad de las dificultades.

---

[10] *N. del T.*: es decir, no se salió del ser.

Sobre este escollo chocan finalmente las grandes tentativas del idealismo metafísico puro. Partiendo de un ser igual a la nada porque está libre, como ella, de toda determinación, es imposible extraer de su concepto otra cosa que conceptos que reduzcan lo otro a lo mismo diversamente cualificado.

[La metafísica, ciencia inductiva]

Absolutamente hablando, si se parte de lo mismo, lo otro no puede ser deducido de ello. De la misma manera, si se parte del ser, los seres no podrían deducirse de él. Sería preciso, por lo tanto, partir del ser, sí, pero del ser como es dado, junto con los entes en los cuales y por lo cuales es dado. La metafísica no puede hacer abstracción del metafísico, y es posible solamente a partir de él y de su conocimiento. En este sentido, la metafísica es una ciencia inductiva en que, aunque todo sea dado en la evidencia primera del ser, que incluye todo, ningún conocimiento real puede ser deducido, ni siquiera el del ser –éste último porque es evidente–, ni el conocimiento de los entes, puesto que la misma esencia de los trascendentales debe ser inferida a partir de la experiencia sensible y del sujeto que la percibe. Es decir, que la relación de lo mismo a lo otro, de lo uno a lo múltiple o del ser a los trascendentales no es analítica. El ser podría ser sin ellos, puesto que, si se los define por él, los trascendentales no son relaciones, son él mismo, pero no podrían ser sin él ni sin el sujeto cognoscente en quien su unidad se divide. El hombre es parte de las condiciones requeridas para que el conocimiento metafísico sea posible; éste no puede permitirse ignorarlo; le es necesario concebir, pues, el primer principio de tal manera que los trascendentales sean posibles, y que, a falta de deducirlos del ser, se los pueda, al menos, relacionar con él.

La más banal de las relaciones tapa cualquier misterio desde que uno se sirve del orden analítico. No es sorprendente entonces que frente a esta relación primera y origen de todas las otras, sin recursos para explicarla ni poder para objetar su evidencia, el pensamiento metafísico que tiene el suficiente coraje como para ir hasta el fin de sí mismo, haya hecho retroceder casi siempre al primer principio más allá de lo cognoscible, en la nube de la nesciencia. Sin embargo, puestos en trance de decir algo sobre lo que es, aunque sólo sea para que no se lo tome por lo que no es, los metafísicos más altos lo han concebido como un acto, sea el del pensamiento de Aristóteles, sea el del ente en Tomás de Aquino. Cualquiera que sea la elección que se haga, poner el principio como acto es rehusar concebirlo como una manera de ser y como un simple estado. El ser así entendido es energía, tensión y poder virtual de operar. Debe serlo, puesto que su noción es la de una suficiencia perfecta, en lo que consiste ser, y aunque de hecho haya, sin embargo, otra cosa que el ser puro. La manera más racional de religar el acto puro de ser a los trascendentales y a los entes en que su unidad está dividida es, pues, concebirlo a él mismo no sólo como un océano infinito

de entidad o una napa ilimitada de substancia, sino como una energía infinita que incluye virtualmente en su unidad todo el ente actual o posible.

Poner el principio como un acto de esa clase implica dos presuposiciones: que lo sea del ser actual, y que la pureza de su actualidad no consista en una simple ausencia de movimiento. Únicamente no hay movimiento propiamente dicho en el orden de la cantidad y de materia extensa. Es lo que Aristóteles aparta del acto puro de pensar al ponerlo como el primer motor, él mismo inmóvil; pero decir que el principio está en reposo no quiere decir que sea inerte e incapaz de obrar. La pureza de su acto es la de una energía que puede obrar y mover sin moverse ella misma y sin cambiar. Es lo que Teofrasto ha expresado con acierto en el capítulo V de su *Metafísica*[11], allí donde se interroga sobre lo que puede ser la inmovilidad de los principios:

> "Si se toma el reposo como un estado superior al movimiento, se lo puede aplicar a los principios; si, al contrario, se lo concibe como una inercia y como una cierta privación de movimiento, no se les aplicará, mas no se les podrá atribuir el movimiento más que a condición de sustituirlo por la actividad, como algo anterior y más noble, dado que el movimiento sólo existe en las cosas sensibles".

Una vez más, el esfuerzo para pensar el principio impone al filósofo la afirmación de una verdad que le es preciso conocer sin poder representársela. ¿Cuántos metafísicos –para no decir nada de los teólogos– son incapaces de pensar un acto inmóvil, de modo que prefieren representárselo inerte más bien que activo? Incluso entre aquellos a los que la reflexión inclina ante esta necesidad, sin duda muy pocos se resignarían a ella si no percibieran que su experiencia personal no hace nada más que recomenzar otra que es colectiva y que tiene más de veinte siglos de antigüedad. La única manera de sustraerse a la necesidad inteligible del ser sería no pensar.

[11] Teofrasto, *Metafísica*, según la traducción de J. Tricot.

CAPÍTULO V

SOBRE LAS VICISITUDES DE LOS PRINCIPIOS

[La iniciativa del conocimiento]

Los principios son contemporáneos de la razón; su estudio ha nacido con la filosofía. En Occidente, los primeros griegos que se han interrogado sobre lo que es en su fondo la realidad han respondido con el nombre de un cuerpo que sería la substancia misma de toda realidad, su *ousía*, lo que ella es. Pues se intentó primero con principios tales como el agua, el aire o el fuego. Platón propuso después principios inteligibles, tales como las ideas; se habló también del Intelecto; pero Parménides llevó por primera vez la empresa a su término diciendo finalmente que no existe otra realidad que el ser. Como lo haría notar Aristóteles, el objeto de toda esta investigación había sido finalmente saber: ¿qué es lo que es?

El detalle de las respuestas no está en discusión ahora, pero su naturaleza nos interesa. La empresa reflexiva de definir la realidad es el comienzo de la ciencia. La de discernir, en la realidad física, el elemento primero del que ella está hecha y que es su causa, es el comienzo de la metafísica. Para efectuar estas operaciones, el entendimiento forma conceptos, los define con la ayuda de palabras formando proposiciones, en resumen, procede a una suerte de descomposición abstracta de la realidad procurando decir de qué elementos se compone y de acuerdo a qué estructura se ordenan en ella.

Por lo tanto, es imposible pensar lo real sin reemplazar la realidad continua, pero confusa, dada en la experiencia sensible, por una discontinuidad inteligible. El juicio reúne después lo que ha distinguido el concepto, pero la unidad primitiva de lo dado nunca puede ser reconstituida. Digamos simplemente que lo es. De hecho, el entendimiento reemplaza la continuidad de lo real con un reticulado de signos mentales y verbales, reunidos por operaciones intelectuales cuyo objeto es imitar la continuidad de lo real creando una continuidad de discurso.

El primer resultado de esta empresa es dividir, parcelar la realidad. La posibilidad del conocimiento exige que así sea, más bien consiste en eso. La ciencia y la filosofía, entonces, han empezado cuando, en lugar de sufrir pasivamente la acción de los cuerpos sobre los sentidos, el hombre ha intervenido libremente

para constituir un equivalente inteligible de ellos. La historia de la metafísica es la historia de los equivalentes sucesivamente propuestos. Esta historia es la misma de los principios. Se podrían destacar signos de inquietud en algunos autores de esta historia. Una nostalgia de la unidad perdida se deja percibir en la obra de algunos filósofos, pero se parece a la tristeza del sastre en el momento de cortar una bella pieza de tela. Sin esta mutilación, no hay vestimenta posible. Tampoco hay filosofía sin conceptos.

[La crítica a los conceptos]

La filosofía es una serie de esfuerzos parcialmente coordinados para profundizar el sentido de estos principios, para reemplazar por otros nuevos aquellos cuya virtud parece temporariamente agotada, pero también para criticarlos y definir el uso legítimo de ellos. La reforma cartesiana y la crítica kantiana marcan dos momentos importantes de esta historia. Algunos signos invitan a pensar que hoy la filosofía atraviesa una crisis todavía más decisiva. Su existencia misma está en juego en ella. Inquietos por la pérdida de substancia infligida a lo real por la conceptualización que la filosofía le impone, algunos de sus líderes intentan hoy, más allá de los mismos principios, remontarse a la experiencia inicial de la que el pensamiento reflexivo los ha apartado. La crítica bergsoniana del concepto es un ejemplo de ello. Bergson aspiraba a una intuición metafísica unificante, capaz de coincidir, más acá de su fragmentación en conceptos claros y distintos, con el devenir continuo que es la misma realidad. La conclusión de la doctrina tiene un valor ejemplar. Para remontar del principio a su fuente, es preciso salir del orden del lenguaje y, por eso mismo, del orden de la filosofía. La intuición metafísica bergsoniana es una experiencia que no se puede vivir sin renunciar a hablar de ella. La razón se resigna a esta conclusión, si se le prueba que es necesaria; pero, puesto que lo que se le pide a fin de cuentas es renegar de sí misma, o al menos renunciar a su pretensión, lo hace sin ganas, con la secreta intención de retomar la palabra en la primera ocasión. Por otro lado, hay un sentido en que la operación es imposible; es muy bueno volver a menudo a la experiencia inmediata, fuente de la filosofía, pero uno no podría instalarse en ella como si ella ya fuera la filosofía.

[El retorno al objeto]

Las tentativas de este género se multiplican en nuestros días, sin duda por cierta desilusión del idealismo, que, sin renunciar a sus métodos, toma conciencia de sus límites. La contribución del espíritu al conocimiento es de tal extensión que se puede, durante mucho tiempo, filosofar solamente sobre ella, como si no hubiera otro objeto; pero hay otro objeto, y puesto que conocer es conocer algo, es preciso hacer lugar a la cosa en el análisis del conocimiento. Dos seña-

les permiten reconocer estas tentativas de retorno al objeto. Tienen buena acogida, porque su llegada se acompaña de un sentimiento de liberación y de solaz en los espíritus que ella alcanza. ¡Al fin!, se piensa, el pensamiento llega a perforar la costra de los fórmulas recibidas y a sobrepasarse, por así decir, a sí mismo para tocar la realidad! Al mismo tiempo, el reformador que conduce el movimiento experimenta la impresión de hacer un descubrimiento, o de estar a punto de hacerlo, poniendo por primera vez en evidencia un error secular, del que invita a sus lectores a desembarazarse. La ilusión es explicable. Para el que lo hace, se trata por cierto de un descubrimiento; no por eso deja de ser un re-descubrimiento, hasta tal punto que nunca se sabe con exactitud si el que lo hace re-inventa o sólo recuerda. Él mismo no lo sabe; y uno no sabe lo que aquél hubiera pensado si se le hubiera podido prevenir de su error. Se sabe, eso sí, lo que dice cuando se le informa, pero suponiendo que no guarde simplemente silencio, la situación no es la misma. A la pregunta; ¿qué hubiera sucedido si...?, la historia no tiene respuesta. Jamás podremos saber lo que hubiera pensado Heidegger si hubiera sabido que la metafísica había buscado, por lo menos durante cinco siglos, alcanzar el *Sein* más allá del *Seiende*. Se sabe lo que dice sobre ello, y que no comprende nada de la pregunta, y esto es muy posible, pero justamente no sabe lo que pierde con esto.

[Heidegger y la superación de la metafísica]

En esto el filósofo lo único que puede hacer es observar las vicisitudes a las que el conocimiento de los principios parece estar sometida. Martin Heidegger es un caso particularmente interesante a este respecto. Su crítica de la ontología clásica se inspira en motivos diversos, dos de los cuales al menos están estrechamente ligados. El primero es que la ontología sufre de un mal inveterado que es el olvido del ser. En efecto, como no se puede hablar de él sin representárselo de alguna manera, se lo concibe como lo más general, es decir: como el ente en tanto que tal, del que no se puede decir otra cosa sino que es. Por eso, desde antiguo, el ser (*das Sein*) es tomado por el ente (*das Seiende*) y, a su vez, el ente es tomado por el ser. Los dos se encuentran mezclados así en una confusión que, si hay que creer al ensayo *Über den Humanismus*, todavía no ha sido sometida a examen: "in einer seltsamen und noch unbedachten Verwechslung"[1]. El segundo motivo es que, justamente porque la metafísica siempre ha sido concebida como ciencia del ente, finalmente se ha vuelto necesario superarla para llegar hasta el conocimiento del ser.

Hay mucho de verdad en estas advertencias. Describen una situación que casi siempre ha existido, pero la descripción pide reservas. En su conjunto, la

---

[1] Martin Heidegger, *Über den Humanismus Brief - Lettre sur L'Humanisme*, edición bilingüe de Roger Munier, Aubier, Paris, 1957, p. 100.

metafísica tradicional fue, en efecto, un desconocimiento constante del ser en provecho del ente. *Ens inquantum ens*, el ente como ente, es ciertamente la definición tradicional, desde Aristóteles, del objeto propio de la metafísica; no lo que es en tanto que está en movimiento, como en física; ni lo que es en tanto que vive, como en biología; sino lo que es justamente en tanto que es. En la medida en que ese fue, en efecto, el caso, la reivindicación heideggeriana de los derechos del ser como tal es legítima, y la metafísica tradicional debe ser sobrepasada.

En cambio, es falso que todos los filósofos se hayan engañado siempre sobre este punto, tomando al ser por el ente, e inversamente, sin darse cuenta de ello. En tanto que proposición histórica y que versa sobre un hecho, es falsa. Es verdadera respecto a la filosofía de Aristóteles y la de los innumerables discípulos que lo han seguido sobre este punto; por consiguiente, es verdadera para un número muy grande de casos, pero una excepción notable debe ser tomada en consideración. Lejos de no haber sido el objeto de ninguna reflexión seria, la relación del *Sein* al *Seiende* llegó a ser en el siglo XIII una manzana de discordia entre filósofos y teólogos. Es verdad que estas discusiones han quedado sin conclusión definitiva: la prueba de ello es que acaban de ser reabiertas por el mismo Martin Heidegger; pero la simple existencia de la controversia basta para probar que, si la confusión ha sido cometida, no fue por descuido. ¿Es preciso concebir al ser como un ente, al *esse* como un *ens*? ¿O no hay que concebir más bien al *ens* mismo como lo que tiene un *esse*, de suerte que el ente sea tal en virtud de su ser? El *ens*, dicen los defensores de esta última posición, es un *habens esse*. Se puede sostener que muchos de los que tomaron parte en la discusión no comprendieron nunca exactamente sus términos; eso es verosímil; posiblemente hoy todavía algunos hablan sobre ella abundante y apasionadamente sin medir el alcance de sus palabras; pero el hecho mismo de que excelentes espíritus se crean hoy los primeros en descubrir la noción de ser, hace ver bastante bien que no es el caso de todos.

[Un error sobre el ser]

Hasta siendo verdad que la metafísica estuvo, de hecho, detenida en el estudio del ente en tanto que tal, no resultaría de ello el que sea de su esencia quedarse ahí, pues es un hecho que no se quedado ahí. Cuando Santo Tomás de Aquino pone el *esse* como "el acto de los actos y la perfección de las perfecciones" (pues tener todas las perfecciones, menos el ser, es no tener ninguna), y define al ser como "aquello en virtud de lo cual la esencia es un ente" (y no un simple posible), seguramente no confunde el ente con el ser. Si hay una doctrina en la que el pensamiento se esfuerza por alcanzar el ser dentro de la metafísica, es la suya. Por lo tanto, hay que recusar, junta y solidariamente, estas tres afirmaciones: 1) todas las metafísicas hasta ahora han confundido el ser con el ente

en general, haciendo así de la metafísica una lógica del *ens commune*, que es lo supremamente general; 2) todas las metafísicas han tomado al ser por el ente, e inversamente; 3) por último, la legitimidad de este intercambio nunca ha sido objeto de un examen reflexivo. En la medida en que ellas se propondrían definir hechos históricos (y no pueden tener otro sentido) ninguna de estas tres proposiciones es enteramente verdadera: conviene constatarlo en un caso en el que la importancia filosófica de las proposiciones en cuestión depende de la universalidad de su validez.

Hay que añadir que se trata aquí de historia vista en una cierta perspectiva filosófica; mas no se podrían tener dos historias de la filosofía, una al uso de los historiadores, la otra al uso de los filósofos. No hay otro uso filosófico posible de la historia que el que se puede hacer de la historia verdadera. Martin Heidegger tiene, pues, el derecho de apelar filosóficamente al testimonio de la historia con tal de que este testimonio sea conforme a los hechos. El que invoca Heidegger no lo es. Uno no puede preguntarse si lo ha disfrazado intencionadamente, pero no es creíble en absoluto. Al contrario, tal como Tomás de Aquino la ha concebido, la metafísica del ser ha sido a tal punto desconocida por lo general, abandonada o combatida, en el mismo interior de la escuela tomista, que hoy es completamente posible no saber que ha existido. Se puede estudiar la filosofía llamada "escolástica" bajo un maestro que se inspire en la tradición de Suárez sin sospechar la existencia de la noción tomista de acto de ser, pues no sólo no se hace mención de ella, sino que se le atribuye otra (significación) que reduce, precisamente, el ser al ente. Innumerables tomistas, el mismo Papa León XIII –quien quiso que la edición llamada Leonina de la *Summa Theologiae* fuese acompañada del comentario de Cayetano–, y tantos otros siguiéndolo, han tomado la ontología de Cayetano por una fiel expresión de la metafísica tomista del ser, de modo que nadie es censurable por equivocarse en esto.

Suponiendo que el error sea reconocido, ¿su reconocimiento llevaría a Heidegger a modificar su posición? He dicho que no lo creía, pero lo que él mismo dice o diría a partir de ahora dependería del orden de la autojustificación, más que del orden de la verdad filosófica. Lo que se dice para mostrar que se tiene razón, aun en el error, no tiene la misma fuerza de lo que se afirma ante la evidencia de su verdad. Es mejor suponer, por lo tanto, que la tesis de Heidegger, históricamente insostenible, expresa sobre todo el sentimiento de un desacuerdo filosófico irreductible entre su posición personal y una noción de la metafísica, en otro tiempo al menos muy extendida, por no decir dominante. Se dirá entonces que aún aquellas metafísicas que han subordinado el ente al ser, nunca han conseguido ponerlo en sí y aparte del ente. Cuando estas doctrinas los distinguen, se dirá, piensan todavía en el ser del ente, refinado y sublimado; es para ellas la causa de lo que es, como si toda su realidad se agotara en el acto por el

que hace del ente un existente. Así el olvido del ser persistiría incluso en este esfuerzo para hacerlo concebible al espíritu.

Hay ciertamente en el pensamiento de Martin Heidegger una exigencia última y como una preocupación profunda de hacer justicia a la verdad del ser, tan profunda en verdad que él mismo no llega a satisfacerla; por consiguiente, no se puede tener la esperanza de tener más éxito que él. Sin embargo, es preciso observar que, si la doctrina a la cual se opone se toma en el sentido que ella misma se atribuye, la objeción desconoce su alcance, e incluso su verdadera significación. Lo que impide a Heidegger verlo es que la trascendencia absoluta del ser sobre el ente no aparece plenamente, en la metafísica del *esse*, más que en el momento en que, teologizando a fondo la noción de ser, la trasciende a ella misma para identificarla con Dios. El pensamiento se encuentra entonces en presencia de un *esse* puro, e incluso de un *superesse*, del que se puede decir, a elección, sea, con Avicena, que no tiene quididad, sea, con Santo Tomás, que es para sí mismo su propia quididad; pero que, de todas maneras, el pensamiento debe esforzarse por concebir como un puro *esse*. Un *est* libre de todo lo que es, precisamente un ser que no se define como acto de un ente, pues aunque de hecho lo sea cada vez que hay un ente[2], quedaría idénticamente él mismo si ningún ente existiera. De acuerdo con esta teología del *esse*, incluso si hubiera escogido quedar en su beatitud solitaria, Dios no sería menos el ser mismo: *ipsum purum esse*. Es el *Sein*, y se basta.

[La confusión del ser con el ente]

Nada muestra mejor la miseria de la investigación filosófica, pues, en este punto; nos encontramos separados de aquellos cuyo contacto buscábamos, y separados por lo que, al contrario, debería unirnos. No se puede dejar de decir que es de temer que al decir el "el ser es", se comprenda una vez más este "es" como "algo que es". Y hay razón para desconfiar, pues no se piensa sin imágenes y el intelecto no puede concebir el ser del ente sino bajo el aspecto de alguna cosa, e incluso de aquella cosa de la que el acto de ser hace un ente. Citemos el caso límite de Dios para exorcizar el importuno "lo que", cuya presencia ofusca en el ente la actualidad propia del "es"; se nos rehusará la confianza: "Der Mensch hält sich zunächst immer schon an das Seiende"[3] ("desde el inicio el hombre se mantiene siempre ya en el ente"). En vano afirmaremos la trascendencia del Ser, pues se nos reprochará el concebirlo todavía como lo trascen-

---

[2] *N. del T.*: aunque haya ente junto al ser puro, éste no se define por relación a este ente que hay, porque no es algo de él.

[3] Martin Heidegger, *Uber den Humanismus Brief - Lettre sur L'Humanisme*, p. 78.

dente[4] respecto a lo que trasciende: es una suerte de super-ente, pero siempre un ente: "Lo Trascendente es un ente suprasensible. Es, para nosotros, el ente supremo, en el sentido de primera causa de todos los entes"[5]. Así, ignorando deliberadamente los esfuerzos de tantos de sus predecesores para elevarse por encima de la quididad hasta el puro acto de ser, Martin Heidegger no tiene en cuenta para nada la teología negativa de los otros, aunque ocasionalmente sepa usarla. Sin duda se siente separado de ellos en el seno de su misma aspiración común. Pero, si él ignora simplemente su existencia, ¿qué pretendería, entonces, que estos filósofos hubieran hecho, y que no han hecho?

Cuanto más intentamos penetrar este pensamiento tan hermético –y que, probablemente, él desea mantenerlo así (pues un filósofo claro nunca interesa)–, menos seguros nos sentimos de comprenderlo; pero, sea dicho como homenaje más bien que como reproche, el filósofo Heidegger es quizá tan curioso como nosotros por saber lo que él piensa. Cuando se lo lee con el deseo de comprender lo que él espera de nosotros, llama la atención el retorno frecuente de una fórmula que le es familiar: la verdad del ser, buscar la verdad del ser. Sin duda hay que entender por ello el esfuerzo de una reflexión que busca alcanzar el ser en su verdad, es decir: que no se detiene en el doble abstracto que es el ser común, el *genus generalissimum* que lógicamente es tan general como para decir de él que lo es demasiado para ser un género real; resumiendo: se trata de eliminar una vez más el famoso *ens inquantum ens* del que, bajo nombres diversos, se nutre la metafísica. Si es así, uno se pregunta ¿qué desgracia de un tiempo olvidadizo de la sabiduría ha podido sumergir a este metafísico de raza en un desconocimiento invencible de su propia tradición? Pues nadie discute que la inmensa mayoría de los filósofos han concebido a la metafísica como una suerte de lógica de las esencias. ¡Al menos nosotros no lo negaremos! Pero es excesivo hablar como si todos los filósofos hubieran cometido ese error. Por raros que sean, hay verdaderos metafísicos, y hasta los más modestos entre ellos han tenido en común la preocupación de acercarse al ser tanto como fuera posible, y de alcanzarlo, si podían, es decir: de pensar su verdad sin sustituirla por ningún otro objeto. Llegado tanto tiempo después de Parménides, y creyéndose el único en esta empresa, Heidegger estima sin duda que los otros piensan mal el ser, pero no dice en qué; y cómo lo piensa él mismo, es algo que no se sabe.

Esta actitud se comprendería mejor si nuestro filósofo nos revelara algún descubrimiento inesperado hecho por el intelecto sobre esta verdad del ser, pero

---

[4] *N. del T.*: "lo trascendente", es decir, una *cosa* ("algo que es") que trasciende a otra cosa (el ente); porque "algo que es" no es un mero "es" sino un "ente". El "es" es concebido como si fuera él mismo algo que tiene ser, es decir, un "ente", no un puro "es".

[5] Martin Heidegger, *Über den Humanismus Brief - Lettre sur L'Humanisme*, p. 130.

¿dónde está? Los espíritus más profundos que han intentado escrutar este objeto, todos ellos, han sido cegados finalmente por su luz.

[Heidegger y su decir el ser]

El ser es, decía ya Parménides; no siendo toda la continuación del poema nada más que un comentario a partir del ser, y no tanto el esfuerzo por penetrar su profundidad. Veinte siglos después, apenas nos atrevemos a ir hasta ahí. Heidegger no se siente seguro con la proposición *das Sein ist*, pues el fantasma del ente siempre está allí, rondando en torno al *est* como su morada e impaciente por entrar en él. Ya Santo Tomás no se fiaba de la fórmula, y explicaba su desconfianza[6], pero ¿cómo evitarla? Como decía Parménides, *estin gar einai*, hay pues ser, por consiguiente es; "Es ist nämlich Sein" ("hay, pues, ser"). A lo que Heidegger agrega que "en esta primera nota se oculta el misterio primero de todo pensamiento"[7]. Pues expresa la penuria de que todavía hoy esta palabra de Parménides permanezca "impensada". Puede ser, pero cada uno de nosotros tiene la tendencia a creer que lo que no está pensado por él no lo está por nadie, y ¿cómo saber cuánto se ha intentado pensar esta proposición evidente sin conseguir vencer la resistencia que opone? ¿Uno se pregunta si el ser es y cómo es? Todas las respuestas son balbuceos, y si se presentan firmes, se tornan cortas, como la del mismo Heidegger, pues a la cuestión: "Was ist das Sein?" ("¿qué es el ser?"), responde: "Es ist es selbst" ("es él mismo")[8]. Estaría mal quejarse, pues nadie ha dicho nunca mucho más sobre el tema. Hasta se puede admitir que "experimentar eso y decirlo es lo que el pensamiento del porvenir debe aprender a hacer". Sólo hay que agregar que es lo que siempre ha hecho todo pensamiento verdaderamente metafísico. En el fondo Heidegger lo sabe muy bien, pero le fastidia ver a otro objeto usurpar el lugar del ser en el pensamiento. Su apelación al futuro no es más que una manera de exorcizar cierto pasado. Es

---

6 "Quin non sic proprie dicitur quod *esse* sit, sed quod per *esse* aliquid sit"; Tomás de Aquino, *In De Divinis Nominibus*, Ceslas Perà (ed.), Marietti, Roma, 1950, n. 751. Dios es la única excepción a la regla. Si no hay Dios, es absolutamente verdadero decir que el ser no es (que no hay ser; *N. del T.*). En el tomismo auténtico, esta última proposición ("quod per *esse* aliquid sit") es verdadera para la totalidad del ente (*ens*). Puesto que el ente es "lo que tiene ser", el ente (*ens*) es algo que no es *esse*, es su esencia, la cual es por el *esse*, pero es *aliud quid*, por consiguiente no *ser*. Dios no es propiamente *ens* (ente), está más allá del ente (*ens*) como su causa (ante todo: eficiente). Esto no impide decir que Dios es *ens*, para no parecer negar que haya Dios; pero entonces se debe recordar que es para sí mismo su propio *esse*. Dios es, pues, el único ser subsistente. Pero hay que añadir que la noción de Dios es religiosa, aunque sólo lo sea al nivel de la religión natural. En el plano metafísico solamente se dirá que "el Ser es el ser", cosa que dice Heidegger, pero que no es una novedad.

7 Martin Heidegger, *Über den Humanismus Brief - Lettre sur L'Humanisme*, p. 86.

8 Martin Heidegger, *Über den Humanismus Brief - Lettre sur L'Humanisme*, p. 76.

preciso que el ser no sea una vez más ofuscado o confiscado por otro "ente", aunque sea Dios.

Parece, pues, que después de muchos siglos de supervivencia, seguidos de un período de abandono, el primer principio atrae nuevamente la atención de los filósofos. Todo sucede como si, en el intervalo, simplemente hubiera sido perdido de vista, y uno no sabe, viéndolo reafirmado como un descubrimiento, qué pensar del curioso desdén del que nuestro tiempo hace gala para con aquellos que fueron, sin embargo, los primeros en formularlo. Pensándolo bien, parece imposible interpretar esta actitud como una ignorancia fingida. En los espíritus enteramente volcados hacia la ciencia, como Descartes, el último Kant y Comte, el principio ha caído verdaderamente en el olvido; sencillamente ha llegado el momento de reanimarlo.

[Merleau-Ponty y la percepción de lo real]

Una experiencia análoga es la Maurice Merleau-Ponty, cuya muerte prematura ha interrumpido cruelmente su carrera. Había inaugurado su enseñanza en el Colegio de Francia con un *Elogio de la filosofía*[9], y era un verdadero filósofo, siempre dispuesto a los sacrificios exigidos por la verdad.

Entre los problemas que retuvieron su reflexión, la fenomenología de la percepción estaba en el primer rango, pero, precisamente porque se tomaba la filosofía en serio, su pensamiento no se detuvo en el planteamiento fenomenológico del problema. Es interesante saber cómo sucede la percepción, pero antes hay que saber cómo es posible. De hecho, hay percepción; a menos de ser un filósofo cuyo pensamiento pone todo escépticamente en cuestión, nadie duda de ello, pero nuestro pensamiento sobre la percepción es distinto de la percepción misma. En sí misma, ésta es un acto vital que el animal ejerce tanto como el hombre, y que el hombre ejerce perfectamente sin preocuparse en reflexionar sobre él. Más bien sucedería lo contrario, pues ver un objeto es una cosa, pensar que se ve un objeto es otra; y se ve a las cosas tanto mejor en la medida en que uno fija la atención sobre ellas y no sobre la percepción que se tiene de ellas.

Hay, pues, una distancia entre la percepción y la idea que nos hacemos de ella. Precisamente por esta falla, se introducen los falsos problemas, de los que nos instruye la historia de la filosofía, y que, por otra parte, obstaculizan todavía hoy el campo de la investigación. Desde el momento en que se reflexiona sobre ella, la percepción cesa de ser percepción; se divide entre la conciencia que percibe y el cuerpo por medio del cual percibe. El pensamiento de la visión sustituye inmediatamente a la visión; el entendimiento, que la piensa, reemplaza a la vez la sensibilidad, sin que se sepa con precisión cómo se opera esta susti-

9 M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1966.

tución, ni si es posible, una vez que la sustitución se ha producido, volver a tomar contacto con la unidad inmediata de la experiencia sensible. La dualidad de lo sensible y lo inteligible, inscrita en el pensamiento de la percepción, es una fuente abundante de aporías, de las que todavía se buscan respuestas. Para quitarlas sería preciso, sin duda, volver más acá de esa dualidad, instalarse en la espesura de la percepción misma, en el punto en que, no haciendo más que una sola cosa con lo percibido, se contenta con significarlo al pensamiento.

Una filosofía de este género es todopoderosa en la crítica. Como la de Bergson cuando denunciaba con una ingeniosidad inagotable las ilusiones del pensamiento conceptual aplicado a lo viviente, ésta consigue turbarnos sin dificultad. Nos propone una mala conciencia, atrayendo la atención sobre el malentendido perpetuo que nos hace concebir la percepción sensible como una clase de conocimiento del objeto análogo a la percepción misma.

[Descartes y la percepción]

Desarrollando esta crítica, Merleau-Ponty se acordaba de haber tenido antecesores, notablemente Descartes, que habían tenido dificultad para encontrar un lugar a la sensación en su sistema. "Es demasiado sabido ya", escribía al principio del *Cuarto Discurso* de la *Dióptrica*, "que es el alma la que siente, y no el cuerpo". Pero él mismo no ignoraba que, sin el cuerpo, la sensación es imposible. Ha dado la demostración de eso en las *Meditaciones Metafísicas*, probando que la sensación es inexplicable por el solo pensamiento, o por el solo cuerpo, y que, para que sea posible, es preciso admitir una unión del cuerpo y del alma tan íntima que se los pueda concebir, de algún modo, como no haciendo más que uno solo. Esta necesidad pone al filósofo y a su lector en una situación embarazosa, pues en esta misma sexta meditación –donde Descartes demuestra la existencia real de la extensión– "acaba" de demostrar la distinción real del alma y del cuerpo. Es preciso concebirlos como no formando, por así decir, nada más que una sola substancia para poder demostrar que el uno es realmente distinto del otro. En efecto, la distinción sólo existiría en el pensamiento si el cuerpo no existiera en la realidad. ¿Pero cómo se puede pedir pensar el cuerpo y el alma como realmente distintos, hasta tal punto que uno no es nada de lo que es la otra, e invitarnos, empero, a tenerlos como tomando conjuntamente una tercera naturaleza que sería la de la unión-del-alma-y-del-cuerpo?

[La difícil unión de alma y cuerpo]

El medio sugerido por Descartes es renunciar a pensar esta unión y contentarse con sentirla, con vivirla. Es lo que experimentamos en la sensación misma, que es pensamiento, pero pensamiento de un alma cuya unión a su cuerpo es lo único que explica que tenga conocimiento sensible. La dificultad es tan volumi-

nosa que Descartes no puede no haberla visto, tanto más como que fue él mismo el que la creó. Malebranche, Leibniz, Spinoza y otros menos ilustres, pero no menos clarividentes, inventaron sistemas complicados para superarla; el mismo Descartes no se preocupó de ello para nada. Por eso uno llega a preguntarse si no somos nosotros mismos, informados por la historia del cartesianismo (que Descartes no podía prever), los que invertimos el orden del problema, suponiendo que el filósofo se ha estrellado, finalmente, contra un residuo inasimilable para su doctrina, la percepción sensible, cuando en realidad había partido de ahí. En efecto, nadie duda de que la sensación sea posible, puesto que existe; para Descartes el problema estaba en persuadirnos de la distinción real del alma y del cuerpo a despecho de la sensación. Precisamente en ésta se suprime prácticamente la separación del mundo del pensamiento y del mundo de la extensión. Desde el momento en que queremos pensar la sensación, se divide en dos datos inconciliables, y que lo son porque uno y otro son clara y distintamente inteligibles, sólo con tal de que se los piense aparte. Por lo tanto, Descartes no podía pedir a la filosofía que nos lleve a esta confusión, sino sacarnos de ella.

Lo que se nos propone hoy, es entrar en ella. Proposición doblemente curiosa; pues, primero, sugiere de hecho un retorno, más allá de Descartes, a este Aristóteles que fue su bestia negra, porque simbolizaba para él el pensamiento de la edad infantil, todavía dominada por la sensación e incapaz de concebir aparte un orden inteligible del pensamiento y un orden material de la extensión. Y, después, porque vuelve a la unión "substancial" del alma y del cuerpo (el adjetivo es del mismo Descartes) lo que, legitimando esta forma substancial, aunque sea la única, opera un retorno general a la escolástica. Pues aquélla no es más clara y distintamente pensable que todas las otras que se han eliminado porque no lo eran.

Merleau-Ponty lo ha visto muy bien. No era de aquellos que esperan alcanzar la originalidad en filosofía por la ignorancia de su historia. Con un poco de excesiva generosidad especulativa sin duda, pero no del todo inexactamente, veía en esta extraña situación lo que él llamaba "este secreto equilibrio cartesiano", y acto seguido lo definía: "una metafísica que nos da las razones decisivas de no hacer metafísica", y que "valida nuestras evidencias limitándolas". Merleau-Ponty agregaba: "Secreto perdido, y, parece, para siempre". Pero falta todavía encontrar otro. "Somos el compuesto de alma y cuerpo, es preciso entonces que haya un pensamiento de él". Sí, no hay duda, ¿pero, entonces, puede haber todavía un pensamiento filosófico sobre él? ¿Estamos, con relación a este problema, en la situación en que estaríamos si Descartes no hubiera engendrado a Malebranche, quien engendró a Berkeley, el cual engendró al Hume que sacó a Kant de su sueño dogmático? No se escribe la historia del porvenir, ni siquiera en filosofía; pero ¿diciendo que "el espacio, el de la *Dióptrica*, no está en torno a nosotros", ¿de qué espacio se habla? Si se trata del de la ciencia, no hay nada

menos seguro. El espacio cualitativo de Aristóteles no ha encontrado crédito alguno en la ciencia. La óptica se ha complicado mucho: en un sentido, se podría decir que ha cambiado de objeto, pero sigue siendo una ciencia de la extensión y del movimiento; no ha vuelto a ser ciencia de lo coloreado, acto común del que ve y de lo visible (de que hablaba la escolástica), y, sin embargo, fórmula aparte, habría que volver a algo así, si se quiere considerar el espacio dado en la sensación, tal cual es, "no sólo para el espíritu, sino para sí mismo"[10].

[El retorno a la fuente]

No sé si esto se puede hacer, pues es muy difícil saber lo que puede ser el espacio fuera del espíritu. Si es lo que tiene partes *extra partes*, él mismo no sabe nada de ello. Hagámoslo, sin embargo (volver al espacio de la sensación); haciéndolo (como si fuera algo nuevo); se abolirán veinticinco siglos de historia del pensamiento occidental, pero, por lo menos, no lo hagamos por inadvertencia. Pues al fin y al cabo la distinción del alma y del cuerpo no ha sido inventada por Descartes; él solamente ha inventado una manera de distinguirlos que hacía particularmente difícil unirlos. Tampoco ha inventado Descartes la unión substancial del alma y el cuerpo; solamente ha querido mantenerla después de haber hecho todo para hacerla inconcebible[11]. El materialismo moderno no sirve

---

[10] Estas notas se refieren a unas páginas del filósofo publicadas por André Robinet, *Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp. 114-118. Y se pueden añadir las páginas 63-65 del mismo A. Robinet, y su importante trabajo sobre *Système et existence dans la philosophie de Malebranche* (Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965), quien retoma el problema bajo otro aspecto. Tómese nota, en p. 65, de esta cita de Merleau-Ponty: la filosofía no podrá mantenerse "sino hundiéndose en esta dimensión del compuesto de alma y cuerpo, de mundo existente y de ser abismal, que Descartes ha abierto y, de inmediato, cerrado. Nuestra ciencia y nuestra filosofía son dos continuaciones fieles e infieles del cartesianismo, dos monstruos nacidos de su desmembración"; A. Robinet, *Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre*, pp. 116-117. ¿No es más bien el cartesianismo el que es un monstruo nacido del desmembramiento del aristotelismo?

[11] Se lee una curiosa nota en la comunicación de tanta viveza hecha por Georges Gusdorf a la Sociedad Francesa de Filosofía sobre *Les sciences humaines et la philosophie* (boletín de julio-septiembre de 1963). A propósito de la palabra "antropología" en el *Vocabulaire* de André Lalande, después de haber señalado su empleo "neo-escolástico", que sería: "estudio del compuesto humano considerado en su unidad", Gusdorf añade: "No sé lo que es esta neo-escolástica, pero *estudio del compuesto humano considerado en su unidad*, se comprende en este caso. Pues ¿qué es el compuesto humano? Es Descartes...", etc. Sí, en un sentido es Descartes, pero es lo que Descartes conserva a su pesar de la antropología de Aristóteles. Ahora bien, lejos de llevar a la descomposición de este compuesto, yendo el alma por un lado y el cuerpo por otro, la noción escolástica del compuesto humano mantenía celosamente la unidad contra toda tentativa platónica de hacer de estos dos componentes dos seres distintos. De ese modo permanecía fiel a la antropología de Aristóteles, desarrollándose como ella en una moral, una sociología y una

para nada en este punto, pues no es el alma lo que habría que suprimir para resolver el problema; lo que hay que suprimir es el pensamiento. Atribuir el pensamiento a la materia es abusar de las palabras, puesto que la noción de un cuerpo que piensa es precisamente lo que uno no llega a pensar. Solamente se piensa lo general; y un universal corporal es impensable. Por lo tanto, instalándose en la unión del alma y del cuerpo, uno vuelve simplemente al lugar en que el hombre estaba antes del nacimiento de la reflexión filosófica. De todas maneras es preciso que la filosofía haga ese retorno, si quiere tomar al hombre tal como es; pero considerar esta decisión como un progreso filosófico es una extraña ilusión. En el mejor de los casos, sería uno de estos progresos que consiste en volver sobre los pasos a fin de salir de un mal camino y volver a andar desde el punto de partida. Volviendo a partir así de cero, la filosofía no hace otra cosa que lo que ha hecho con Parménides; incluso no es cierto que pueda rehacerlo, y no lo es justamente porque hace ya mucho tiempo que ha dejado atrás el punto cero. Heráclito tiene aquí una palabra que decir: el pensamiento no se baña dos veces en la misma filosofía, pues el pensamiento mismo es la realidad de la filosofía y no está en su poder no haber existido ya.

No deja de ser verdadero que este deseo de un retorno a las fuentes es un carácter notable de la filosofía moderna. Los que, por un tiempo demasiado breve, tuvieron el privilegio en el pasado de vivir a la luz del bergsonismo joven y conquistador en su cátedra del Colegio de Francia, no pueden olvidar que han visto producirse este movimiento y que han participado en él. Por lo tanto, han vivido este extraño hecho que es la resurrección de los principios. Revivían en la conciencia del maestro y, a su contacto, revivían en la conciencia de los discípulos.

Justo a este extraño fenómeno, pero real, hacía alusión Charles Peguy cuando decía que "los filósofos no tienen alumnos", entendiendo por ello que la relación del filósofo a su discípulo es menos de enseñanza que de filiación. Engendra un filósofo, no le enseña una filosofía; y, así como la vida recomienza siempre nuevamente en el nuevo viviente, siempre la misma y siempre nueva, de la misma manera, cuando se da el caso de que un nuevo filósofo nace de un verdadero filósofo, se ve a los principios reviviendo espontáneamente, no porque hayan sido transmitidos, sino porque son el mismo intelecto en el acto de filosofar. Peguy ha dejado un retrato del "gran filósofo" que puede ser tanto el de Bergson como el de Plotino –su contrario y su padre–. Los principios pueden

---

política. Es Aristóteles el que ha inventado las ciencias humanas, dándole una solidez positiva a lo que Platón había hecho un objeto de reflexión abstracta. Esta tradición nunca fue completamente interrumpida, pero no le debe nada a Descartes, quien ha empezado por excluir a las sociedades del objeto al que podía aplicarse su método. El estudio de Jacques Maritain puede instruir sobre la neo-escolástica a los que no saben lo que es.

ser olvidados, perdidos de vista por un tiempo más o menos largo. Estas épocas de olvido, como en la que vivimos, corresponden a los tiempos en que la utilidad práctica del conocimiento aventaja en los espíritus a su verdad especulativa. En los alrededores de 1900-1910, se nos aseguraba, con Augusto Comte, que la metafísica no tiene que ser refutada: cae por sí misma fuera del uso. Precisamente en épocas de este género, la evidencia de los principios sufre un eclipse, que no es el de los principios mismos, pues su evidencia no cesa por cesar de ser percibida. Cuando la investigación metafísica desaparece, ofuscada por la ciencia, los principios cesan de ser objetos de reflexión; el pensamiento se contenta con obrar de acuerdo con ellos y según su regulación, cosa que, por otra parte, no puede dejar de hacer, pero, eso sí, deja de pensarlos.

[De la crítica a los principios]

Llega un momento, sin embargo, en que los nuevos conceptos científicos, con los métodos nuevos que exigen, llegan al término de su fecundidad. Después de haber interpretado exitosamente un cierto aspecto de lo real, se estrellan contra otros aspectos, que les son inasimilables. Las nociones de las que se han hecho provisoriamente principios exigen entonces de los hombres de ciencia un esfuerzo de crítica, y el resultado de este esfuerzo reconduce inevitablemente a la luz del día a los principios propiamente dichos, los de la metafísica. El eclipse de los primeros principios se acaba por un tiempo. La noción de ser parece querer salir hoy del eclipse que el matematicismo de Descartes y el fisicismo de Kant le han hecho padecer. Uno podría preguntarse, en efecto, cuál era el verdadero método científico, o en qué condiciones puras *a priori* una física matemática es posible sin tener que acordarse de los problemas de la ontología. Hasta es posible que haya que apartarse de estos viejos problemas para discutir con provecho los nuevos. Pero no se suprime un problema a fuerza de no plantearlo. Es ingenioso, sobre todo es cómodo desembarazarse del problema de la causalidad, haciendo de esta noción, con Kant, una pura condición *a priori* del conocimiento, pero llega un día en que las dificultades inherentes a la causalidad vuelven a la superficie, y es preciso entonces que la misma ciencia, si quiere comprender de qué habla, vuelva a la metafísica de la que había podido creer dispensarse para siempre.

Es lo que ha pasado inmediatamente después de Descartes. El mundo de la extensión y del movimiento, tal como Descartes lo había concebido, se convirtió en el teatro de un verdadero desenfreno de especulación teológica y metafísica. Leibniz, Malebranche y Spinoza se interrogaron enseguida sobre el sentido verdadero de nociones tales como las de espacio, causalidad, pensamiento y su relación a la extensión, que ya no bastaba con esclarecer conforme a los fines de su posible uso práctico, sino en sí mismo y como la sola especulación filosófica puede hacerlo. Heidegger sale hoy de Kant, un poco como Leibniz salió en otro

tiempo de Descartes, por un movimiento de "retorno en él", y no solamente "al" fundamento de la metafísica. El *Sein* que busca pensar había caído antes de él en un olvido tal –salvo en ciertos discípulos anacrónicos de los metafísicos de la Edad Media–, que él ha podido creerse sinceramente el primero en hacer de él el objeto de una investigación distinta. Sabremos si sus derechos de prioridad están bien fundados cuando lo haya encontrado.

Es por lo menos verdadero, mientras esperamos, que el simple hecho de que Heidegger prosiga su meditación personal sobre el ser, da una actualidad a las especulaciones, desconocidas por él –según parece– las que, después de haber intentado ellas también ir más allá del ente en dirección al ser, habían visto abandonado su camino y olvidado su esfuerzo. Sería un engaño ver en ello un síntoma de no se sabe qué espíritu "moderno". Hasta en materia de error, la noción de modernidad carece de empleo en metafísica. Desde el siglo XIII, un testigo constataba que Tomás de Aquino era casi el único en admitir la noción de un *esse* distinto de la *esencia*; casi todos "los doctores parisienes" estaban contra él. Juan Duns Escoto, espíritu perspicaz si los hubo, declaraba no comprender lo que Tomás quería con su *esse*; yo no comprendo, decía simplemente: *non capio*. Nada le había sucedido al ser, salvo ser olvidado. El principio todavía está ahí. ¿Sólo que no sabemos siempre si, por el hecho de que, como lo recuerda Heidegger, es *ist nämlich Sein* (es justamente ser), se debe inferir que *das Sein ist* (el ser es), o al contrario, repetir con Tomás de Aquino, que el ser del ente, por el cual éste es, no es? No hay que sorprenderse ni del largo eclipse sufrido por el problema, ni de que reaparezca en nuestro días. Después de haber intentado conocer a partir de aquellos espíritus, como por otra parte era debido, el entendimiento siente que ha perdido de vista algo importante y que le es necesario volver a encontrarlo. Vivimos quizá uno de esos momentos privilegiados en que, después de haber perdido de vista los principios del ser, el entendimiento trabaja en redescubrirlo. Esos momento son breves; hay que saberlos aprovechar.

CAPÍTULO VI

ENCUENTRO DEL SER

[La experiencia del ser]

Todos los vivientes dotados de conocimiento, aunque sólo sea el de los sentidos, encuentran el ser a cada instante mientras son. Percibir o conocer objetos más o menos confusamente aprehendidos es para ellos una condición necesaria de supervivencia. Para el animal sentir es vivir. Pero el conocimiento intelectual del ser es otra cosa, y su conocimiento filosófico es todavía otra más. Éste implica la toma de conciencia reflexiva de que estos objetos, percibidos por el sentido y concebidos por el entendimiento, son seres que existen independientemente del pensamiento que los conoce. Son en sí mismos. Se dice que son *entia*, entes.

Esta experiencia del ser es universal, pero la reflexión sobre ella no lo es. Es bastante rara y es de notar que los que se dedican a describirla no la sitúan todos en el mismo punto. Por lo tanto, naturalmente, no la describen todos de la misma manera.

Para el único de los contemporáneos, hasta donde llega mi conocimiento, que ha puesto el ser en el centro de sus meditaciones, Martin Heidegger, la cuestión primera es la que ha definido Leibniz preguntando: "¿Por qué hay algo más bien que nada?". No se ve nada que objetar a eso, al contrario; pero esta primera cuestión filosófica presupone una simple experiencia, que es la de la existencia del ente. La cuestión así planteada supone, en efecto, que hay algo. De otra manera, ¿cómo se podría preguntar por qué hay eso?

La experiencia primera de que hay seres varía probablemente con aquellos que la experimentan, y todas sus formas son legítimas; pero sus modalidades afectan a la manera de preguntar seguidamente por qué estos seres son. Heidegger, que se ha interrogado sobre el sentido de la segunda cuestión, la ve asociada, en su origen, a estados cargados de afectividad e incluso a experiencias vitales del sujeto. Al principio de su *Introducción a la metafísica* (1953), en el capítulo sobre "La cuestión fundamental en metafísica", el filósofo Todtnau nota que la cuestión sale a luz en momentos de desesperación, cuando todo se ensombrece en torno a nosotros, o, al contrario, de alegría, cuando todo es transfigurado y parece estar ahí por primera vez. También puede plantearse en mo-

mentos de tedio, en los que todo es tan gris y apagado que uno se pregunta para qué sirve todo eso, o cosa parecida, como si fuera difícil imaginar por qué estos seres debieran existir.

Estas experiencias son reales, pero sin negar que haya lugar para ellas en toda metafísica, se debe observar que su lugar no está al principio de la reflexión filosófica sobre el ser y el ente. Hacer de ellas el punto de partida de la reflexión es entrar en la fenomenología más bien que en la metafísica. El ser no es de suyo ni alegre ni triste, ni entretenido ni aburrido, simplemente es. Lo que lo hace alegre o triste, o aburrido, es el hombre particular que lo experimenta en tal o cual disposición particular. Maine de Biran, que se había embarcado en un camino semejante, nunca ha conseguido desembocar, partiendo de ahí, en una legítima ontología. El mismo Heidegger también parece encontrar difícil franquear los límites del *Dasein* para alcanzar el *Sein*, como se propone sin embargo hacerlo. Para no tropezar uno mismo en este obstáculo, es preferible partir de una experiencia del ente lo más simple posible, la que de él nos da la pura y simple sensación, con tal de que sea la sensación de un ser inteligente y capaz de volver sobre la experiencia sensible de que hay algo.

[El asombro en la experiencia del ser]

Es imprudente, para cada uno, extrapolar el modo personal de esta experiencia. Pues, con toda reserva, señalaría a título de testimonio personal, dos caracteres que me parece haber tenido siempre para mí.

"En una primera redacción –desdichadamente imposible de fechar con precisión– de este capítulo, Gilson había agregado esta emocionante observación personal: No podría decir exactamente en qué edad me ha sobrevenido esta «experiencia». Por lo demás, puede tomar formas tan diversas y mezclarse a tantas otras que sería imprudente ponerle una fecha a su primera aparición. Hasta donde recuerdo, sin embargo, no he sentido sorpresa durante mucho tiempo ni de ser yo ni de que otras cosas fuesen. Al contrario, nada me parecía más natural. Es solamente alrededor de los catorce años, me parece, cuando, apremiado por una intensa preocupación de no dejar sin explorar ningún camino, sendero, cima ni valle que me fuese accesible a partir de la casa paterna durante las vacaciones de verano, terminé por advertir que esta pasión de conocer todo este rincón del planeta sólo expresaba mi amor por él. Amor apasionado, celoso, que se extendía a los árboles y a las piedras y que todavía despierta en mí, después de tantos años, el solo recuerdo de tales rincones privilegiados, como esa esclusa profunda que yo percibo con su calmo espejo de agua bajo los altos álamos, o como ese encuentro inesperado, bajo el sol de junio sobre un cantero, de un banco milagroso de pequeñas orquídeas salvajes que llenan de flores las varillas.

Precisamente así he vivido durante largos meses, durante años, sumergido en la masa de los «entes» y como ebrio de su innumerable presencia, pero sólo he encontrado el ser más tarde, cuando, sin esfuerzo consciente ni intención particular, me di cuenta de que si esperaba cada año con esta impaciencia el momento de volver a ver estas cosas, es que las amaba. No las amaba por ninguna razón de utilidad ni de belleza, pues ninguna me servía para nada y la mayor parte de ellas no eran bellas, simplemente les estaba reconocido de que fueran. Tenía frente a ellas una gratitud infinita de que estuvieran allí, sobre todo las más modestas y, como una humilde victoria sobre la nada, realizaran el milagro de existir.

No sé por qué los hombres no me han causado jamás esta sorpresa. La inteligencia y la belleza de algunos de ellos me inspiran frecuentemente profunda admiración; su desaparición me aflige y, a veces, me indigna, como una suerte de escándalo, pero es sin duda porque hacen muchas otras cosas, además de existir, y porque en ellos muchas maravillas nos ocultan la más fundamental, que es ser. A medida, en cambio, que uno desciende en la jerarquía de los entes, hasta llegar al más humilde sílex que no piensa en absoluto, que no dice nada, que no hace nada, salvo solamente ser algo que es, uno se aproxima al punto en que, porque no hay otra cosa que ver, es imposible quedar ciego a esta evidencia: que, aunque no hagan nada, todos los entes, sin excepción, hacen por lo menos esto: son.

Digo que fue a los catorce o quince años que hice este descubrimiento, y debo confesar que nunca ha dejado de sorprenderme. Podría traer a la memoria recuerdos personales para hacer ver cuán profundo era en mí este sentimiento; lo es todavía; pero esa clase de anécdotas rozan con el ridículo y nunca prueban nada. Por lo menos puedo recordar que los más viejos que yo lo han experimentado. Siendo todavía un joven profesor de filosofía, me acuerdo haber dicho frecuentemente a mis alumnos que la cuestión filosófica suprema para mí era «por qué hay algo y no más bien nada». Ya no tenía presente haberla leído en Leibniz, hasta tal punto la había hecho inmediatamente mía; era como si hubiera brotado espontáneamente del fondo de mi propio pensamiento, tan íntimamente mía como para que nunca hubiera tenido que ser tomada prestada de otro. Sólo más tarde, al volverla a encontrar bajo la pluma de Martin Heidegger, he tomado conciencia de mi involuntario robo. Para haber escrito esta frase es preciso, sin duda, que Leibniz haya conocido este asombro ante el contacto del acto misterioso que llamamos ser, aquél en virtud del cual se dice de los «entes que son»"[1].

En primer lugar, es una experiencia extrovertida; que haya cosas me afecta siempre antes del hecho de que, como las cosas son, yo también soy. Los gran-

[1] *Nota del editor francés.*

des introvertidos que se fijan en ellos mismos con una absorción tal que se olvidan del mundo exterior, son tales en virtud de una disposición natural, o como consecuencia de un entrañamiento que los ha puesto en esa condición como en una suerte de estado segundo; es imprudente decidir sobre ello. No hay gente más práctica que los filósofos idealistas. Digamos, pues, simplemente que la experiencia del ser de la que aquí se trata es la del ser del ente, por así decir, en estado bruto; la filosofía comienza a partir del momento en que el espíritu se sorprende de él. ¿Cómo es que una cosa es?

En muchos esta experiencia se acompaña frecuentemente de un sentimiento de sorpresa, y hasta de asombro. Nunca se sabe si uno está solo o no en las experiencias de este género. El biógrafo de Ludwig Wittgenstein, Norman Malcolm, ha recordado la palabra del *Tractatus*: "Lo que es un misterio, no es cómo es el mundo, sino más bien el hecho de que sea". A lo que Malcolm agregaba: "Parece que Wittgenstein haya experimentado ese sentimiento de estupefacción ante la noción misma de existencia no sólo en el momento en que escribía el *Tractatus*, sino también en el curso del período en el que yo lo he conocido". Después, en nota: "Después de haber escrito este pasaje, he tenido conocimiento de una exposición sobre un tema de moral hecha por Wittgenstein... probablemente con posterioridad a su retorno a Cambridge, en 1929. Llamativamente decía que estamos sujetos a experimentar a veces una cierta impresión de asombro que se podría denominar: impresión de asombro ante la existencia del mundo". Es en ese caso, decía Wittgenstein, que me siento inclinado a servirme de frases tales como: "¡Qué cosa extraordinaria pensar que cualquier cosa pueda existir!". O también: "¿Cómo puede ser que haya un mundo?".

[La inteligencia en los sentidos]

Las palabras "existir", o "ser", son tomadas aquí en su sentido más indeterminado, como oponiéndose a la nada. Por consiguiente, no se pretende que haya una experiencia del ser, o de un ser cuya naturaleza toda sería ser[2]. El objeto normal del encuentro del ser es siempre algo que es, lo que los latinos llamaban un *ens*, un ente. El carácter de este encuentro es doble. Por una parte, es una percepción sensible. La experiencia de la existencia actual de un objeto cualquiera consiste esencialmente en una sensación. Incluso el "yo pienso" del filó-

---

[2] *N. del T.*: hay que prestar mucha atención a lo que dice Gilson: "no se pretende que haya una experiencia del ser" por separado del ente (¿eso sería lo que algunos entienden por una intuición del ser?), ni una experiencia "de un ser cuya naturaleza toda sería ser", del ser subsistente –para la religión, Dios–. Algunos autores reprochan a Gilson aceptar una intuición del ser en estos sentidos (¿Fabro?), pero, como se ve, lo que él llama "experiencia del ser" –y que pasa a describir– no es eso, no es una captación del ser "aislado", "por separado". Yo creo que es una intuición en la que está incluido el ser, pero no un ser "aislado" del ente.

sofo será la experiencia, no de un pensamiento, sino de un pensante consciente de su propio cuerpo, al mismo tiempo que de la presencia de algo distinto de él, de lo que dice indiferentemente que eso es real, es o existe. Por otra parte, sin pretender hacer hipótesis sobre lo que puede ser la sensación en el animal desprovisto de lenguaje, no se la puede representar como conocida, a título de objeto, por el sujeto que la experimenta. Es verdad que la sensación del animal es el punto de origen de comportamientos, o de movimientos, con orientación y finalidad, pero la percepción sensible del animal con psiquismo más desarrollado no desemboca sobre nada que se asemeje al concepto significado por un signo. Donde hay intelecto, como en el hombre, es el intelecto el que percibe en y por el sentido[3], el que ve, el que toca, el que entiende, igualmente él es el que experimenta la presencia, en el objeto percibido, del acto en virtud del cual el objeto es, o existe.

[La intuición del ser]

Normalmente, la existencia actual no es explícitamente conocida. La percepción sensible inteligente (de un inteligente[4]) la incluye en la experiencia de lo que llamamos la realidad, pero desde el momento en que la reflexión se aplica a la actualidad del ser, el intelecto forma de ella el concepto abstracto. Este concepto es el de un acto de existir concretizado en un objeto sensible actualmente percibido o imaginado. En este sentido, hay una intuición del ser, pero es siempre una experiencia sensible informada por el concepto abstracto de "existencia actual en general", dado cada vez en tal ser particular. No hay, pues, experiencia más común, más simple, más fácil que la intuición del ser. Ella no exige ningún don intelectual especial, menos todavía una suerte de gracia sobrenatural, o para-natural. La dificultad que presenta ante el conocimiento reflexivo depende de que tiene por objeto la noción más abstracta de todas. Como la intuición del ente es una percepción sensible incluida en la de todo objeto dado, la intuición del ser es la de una abstracción, a saber: la del concepto general de todo ente, tomado en tanto que es. En ningún caso podría tratarse para nosotros de tener una intuición puramente inteligible del ser en tanto que objeto inteligible. El hombre, que conoce por su intelecto, solamente se comunica con los cuerpos que están en contacto con su propio cuerpo. Sin duda, no se confunde con ellos, pero no alcanza su ser como sujeto pensante incorpóreo sino al término de una reflexión sobre las condiciones inteligibles de su conocimiento.

---

[3] *N. del T.*: repárese en la fuerza de la expresión: "es el intelecto el que percibe en y por el sentido".

[4] *N. del T.*: viene a la memoria el título de una obra de Xavier Zubiri: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.

No se debe concluir de ello que nuestra intuición del ser abstracto no tiene nada que enseñarnos. No le faltan profundidades para explorar; empero, sigue siendo verdadero que la condición del metafísico es la de un intelecto cuyo objeto primero lo sobrepasa. La visión directa de aquél, aquí abajo, le es rehusada. Uno encuentra simplemente, sobre este punto, la antigua experiencia de los metafísicos de todos los tiempos: nuestro intelecto es a la luz de lo inteligible puro como el ojo de la lechuza a la luz del sol.

La fórmula de Leibniz, retomada por Heidegger, y que Ludwig Wittgenstein parece haber reencontrado por su propia cuenta, representa manifiestamente una fase tardía de la reflexión filosófica, en el momento en que, a partir de la experiencia sensible inmediata del encuentro del ente, el pensamiento la resume en una fórmula general y se pregunta cómo es que hay alguna cosa más bien que nada. Fiel a su costumbre, que es ignorar las preguntas para las que no tiene respuesta y que, por otro lado, no puede ni siquiera plantear, la ciencia parte del hecho de que hay cosas; pero, para el filósofo, es eso mismo lo que plantea una cuestión.

Cuando alcanza el nivel de la reflexión especulativa, llama la atención, en efecto, que la experiencia del ente provoque una cuestión: ¿por qué...? ¿cómo es que...? Sin duda, porque somos, nos encontramos entre los entes como en nuestro medio natural. No nos plantean, pues, ninguna cuestión, y como el ser nos es dado en el ente, tampoco nos interrogamos, de ordinario, sobre él. Puesto que el ente es la mansión del ser, encontrarlo en él, no nos asombra. En cambio, nos sorprende cuando viene a nosotros, o hasta se opone a nosotros, inesperado y en una condición excepcional de aislamiento. Una sorpresa inquieta acompaña el surgimiento imprevisto del ente, sea inmóvil, sea manifestado por su movimiento. Esta captación más o menos leve se apacigua desde el momento en que el reconocimiento del ser o del objeto los ha vuelto a su condición ordinaria. ¡Perdón –se suele decir– yo no lo esperaba...! Pero precisamente, porque el encuentro no comporta ningún reconocimiento del objeto encontrado de este modo, ciertamente es el inesperado contacto con el ser del ente el que ha tocado así a la afectividad. Quizá se ve todavía mejor en la experiencia contraria, que es, si puedo decirlo así, la del no-ser. La repentina descompresión del ser que es la entrada en soledad puede acompañarse de un sentimiento de solaz, o, al contrario, de angustia. Se dirá, sin duda, que en ese caso, el ser no está en discusión, puesto que no percibimos el ser de los entes, sino solamente a los mismos entes. Ésa es una manera de ver superficial, pues precisamente las presencias o las ausencias de las que se trata son enteramente independientes de la naturaleza de los entes. No son, por tanto, los entes como entes los que los causan, sino más bien los entes como reveladores o testigos del ser que los habita. La fórmula de la cuestión general: ¿cómo es que hay algo?, no expresa en sí misma la expe-

riencia del ser; traduce, en términos abstractos, el choque que experimentamos al contacto con el ente, contacto que es esta misma experiencia.

[La apelación a la historia de la filosofía]

Hay muchos malentendidos que debemos evitar en este punto. Por ejemplo, algunos buscan la experiencia del ser en la historia de las doctrinas metafísicas. Generalmente son los profesores de filosofía quienes, habiéndose puesto a dar una serie de lecciones sobre la experiencia del ser, y comprobando que ella se presta mal al desarrollo verbal, descienden a una historia de la filosofía, por lo general bastante sumaria, y buscan lo que es la experiencia del ser en Platón, en Descartes o en Hegel. Mas si estos filósofos han tenido una experiencia personal del ser, es algo que se nos escapa. La historia de la filosofía nos puede hablar de lo que ellos han dicho de esta experiencia, pero lo que han dicho de la referida experiencia no es esa misma experiencia, tema de su discurso. Por otro lado, no se ve por qué habría que consultar a grandes filósofos sobre este punto. Salvo el caso, naturalmente, de que hayan hecho de esta experiencia como tal el objeto de una meditación prolongada, de lo que no conozco personalmente ningún ejemplo, lo que dicen no tiene relación con el tema de nuestras reflexiones. Cuando Leibniz, Heidegger y Wittgenstein se preguntan por qué hay algo, sé que tienen, o han tenido, la experiencia del ser, pero no espero de ellos que me describan una experiencia leibniziana, heideggeriana o wiitgensteiniana del ser. No tengo ninguna razón para suponer que esta experiencia sea en ellos diferente de lo que es en mí, ya que no es de ellos de quienes depende su contenido, sino del ser. De la misma manera, cuando leo en Tomás de Aquino, al término de un análisis metafísico de la noción, que el ser no es el ente, sino lo que hace del ente una realidad actual, veo que sabe de qué está hablando. Este "acto de los actos", esta "perfección de todas las perfecciones", ¿no sugiere como la emoción contenida que traiciona este lenguaje, a pesar de ser abstracto, de que Santo Tomás habla de él (del ser), por así decir, en su presencia? Y sin embargo no dirá más. Hablará con frecuencia sobre él, pero no dirá nada más de él. Uno experimenta más bien la impresión de que esta suerte de glorificación del acto de ser es como un resarcimiento desencantado que el metafísico se concede de la imposibilidad de no decir nada más de él.

[Metafísica del ser e idea del ser]

Decir que no hay experiencia metafísica del ser porque no hay idea del ser[5], es suponer que la metafísica del ser debería versar sobre su idea, cuando debe versar sobre el ser[6]. Esta ilusión es casi universal desde que la filosofía ha devenido cosa de profesores, cuyas ideas son el material propio, desde que, olvidando la lección de Platón, las han concebido como "aquello de lo que se puede hablar". Atribuyendo carácter físico a aquello de lo que hay sensación, reservamos el carácter metafísico a aquello de lo que hay idea, a tal punto que donde no hay idea, no podría haber tampoco conocimiento metafísico. No se puede discutir esta división del conocimiento sin cuestionar la legitimidad del idealismo, postulado a la vez también como el mal mortal del pensamiento filosófico moderno.

[El objeto de la experiencia metafísica]

Sólo tenemos experiencia de seres físicos, sin comunicación directa con lo no-físico, en lo sensible. Pero lo sensible es "ser" sensible, y el pensamiento que se le aplica descubre allí, en lo que tiene de "ser", una mina inagotable de inteligibilidad. Fuera de las experiencias, totalmente distintas, que el filósofo puede practicar sobre la historia de la filosofía, observando en vivo los pasos del pensamiento filosófico regido por sus propias leyes, y que no son la metafísica, sino el discurso tenido a su propósito, fuera de esas experiencias, repito, está la aprehensión, en lo sensible, de lo inteligible que oculta. La experiencia metafísica no se distingue de la experiencia física por su rareza ni lo misterioso de su acto, sino por la naturaleza específica de su objeto. La experiencia del ser es

---

[5] *N. del T.*: quizás se refiere Gilson a la obra de A. Marc, S. J., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans las Scolastique postérieure*, Archives Beauchesne, Archives de Philosophie X, 1, Paris, 1933.

[6] Nada ayuda tanto a saber lo que uno piensa como encontrar a alguien que piensa exactamente lo contrario. Tomaría, pues, la siguiente nota al espíritu tan sutil como sólido dialéctico que es Jean Wahl: "Hemos estudiado, a propósito de la idea de ser, las posiciones de Ferdinand Alquié, quien no piensa que haya una experiencia del ser; es deseable, es incluso exigible, pero no es alcanzable... Estoy de acuerdo con Alquié en decir que no tenemos experiencia del ser; incluso iría quizá más lejos diciendo que no tenemos ni siquiera la idea del ser" (*L'éxperience métaphysique*, Flammarion, Paris, 1965, p. 74). ¿Es ir más lejos, en el siglo XX, llegar adonde llegó Malebranche en el siglo XVII? Por lo demás, Malebranche había visto bien que precisamente porque no tenemos la idea de ser, y sin embargo lo conocemos, que debemos tener alguna clase de experiencia de él, que consiste en ser "tocado" por él. En lugar de decir: no tenemos experiencia del ser, ni siquiera idea de él, Malebranche diría hoy: puesto que lo conocemos sin tener idea de él, debemos tener alguna experiencia suya. Por lo demás, acaso me equivoque sobre el sentido de la frase aquí citada; pero que sea preciso tener la *idea* de un objeto para tener *experiencia* de él, es una proposición que me sumerge en un asombro sin fin.

pues, ante todo, la percepción sensible del ente, pero porque el ente que percibimos incluye y presupone su acto de ser (*suum proprium esse*), esta percepción sensible está cargada de substancia inteligible ofrecida al intelecto.

El verdadero metafísico es aquél cuyo pensamiento se adhiere a lo sensible cargado del inteligible cuya intuición directa le falta, pero cuya presencia olfatea, por así decir, bajo la corteza de la materia. Ésta (la materia) no sería incluso perceptible sin él (el ser), como se ve bien en la inteligibilidad de la extensión en el espacio o en la belleza del sonido en el tiempo. Es una vieja noción, siempre verdadera, que la materia está hecha, de alguna manera, de inteligibles coagulados, esos que revela al espíritu el conocimiento científico. El ser es el primero de estos inteligibles. Parménides es un verdadero metafísico porque prefiere afirmarlo y después callarse, más bien que, como el lógico Hegel, disolverlo en conceptos en que se desvanece. La meta-física, o trans-física, sólo nos es dada en la física, y por esa razón Platón remonta siempre, correctamente, de la sensación a la idea, en lugar de intentar, a la manera del idealismo, deducir lo real concreto de la cáscara vacía del concepto. Pues hay por lo menos dos conceptos abstractos: el que, siéndolo, por así decir, de nacimiento, es vacío, y el que, por haber sido obtenido por el esfuerzo de abstracción solamente al término de una larga búsqueda, concentra en sí la esencia misma de lo que sobrepasa al abstraerse de ello. El abstracto positivo, que es el del metafísico, querría probablemente romper la atadura que lo liga a lo concreto, pero no puede. De ahí sus esfuerzos para llevarnos al contacto de este trascendental cuya diferencia percibe sin poder definirla ni tan siquiera nombrarla.

Se podría eliminar fácilmente la experiencia del ser si bastara, para probar que no existe, mostrar que ninguno de los que hablan de ella ha conseguido expresarla. Y esto es indiscutible. Tomás de Aquino hace uso por todas partes de la noción de *esse* para significar lo que hay de más profundo en el ente (*ens*), pero se buscaría en vano en sus obras una definición o una descripción de ella. Como la de Dios, con la que tiene relaciones tan íntimas, la noción de ser es, en el pensamiento, como un objeto que lo envuelve y sobre el cual, en consecuencia, no puede tomar la distancia que sería necesaria para verlo. Los que pretenden que uno la defina para satisfacerlos a ellos muestran simplemente que sólo tienen una experiencia imperfecta, no sólo de lo que es el pensamiento metafísico, sino de la relación del pensamiento al ser en general.

Platón, o el autor de la *Carta VII*, cualquiera que sea, viene a decir que todo hombre que se ocupa seriamente de cosas serias, se guardará bien de comunicar la intelección finalmente obtenida sobre ellas, porque ni las palabras, ni las definiciones, ni las imágenes bastan para ello. El conocimiento de tales objetos no

es accesible para quien una larga familiaridad no ha puesto una suerte de parentesco con ellos: *ton mè sungénè tou pragmatos*[7].

Ante todo, no se ve por qué el lenguaje sería incapaz de transmitir una intelección ya adquirida; mas un poco de reflexión permite comprenderlo. Hay heterogeneidad completa entre el pensamiento y el lenguaje del que se dice que lo expresa. El nombre y la definición, de los que habla el autor de la *Carta*, son realidades físicas, cosas materiales como la voz y la escritura. Es fácil comunicar experiencias sensibles. Basta entonces con mostrar los objetos de los que se quiere hablar, o con pronunciar nombres de los que se sabe que les han sido asociados ya convencionalmente; pero la comunicación de las segundas intenciones ofrece, en cambio, dificultades considerables. Se ha necesitado mucho tiempo para que la conciencia de lo que se piensa tome suficiente consistencia como para hacerse comunicable. No es cuestión de horas, ni de días, sino de años y a veces de toda una vida. El esfuerzo requerido para comunicarlo, llegado el momento, es tal que el filósofo retrocede frecuentemente ante la tarea. Si termina por decidirse a ello, es porque el esfuerzo de comunicarse a sí mismo su propio pensamiento no difiere en nada del que es preciso hacer para comunicarlo a los otros. Es lo mismo. El filósofo que retrocede ante él se vuelve frecuentemente contra sí mismo. Se acusa de pereza o se considera desprovisto de la fuerza de espíritu que le permitiría en última instancia formular, con claridad y en orden, pensamientos de los que siente que esperan de él que los diga; pero no se trata de él; hasta si estuviera eminentemente dotado para la comunicación del pensamiento, sufriría dificultades del mismo género. El problema principal es traducir lo inteligible en lo material, lo metafísico en lo físico y, desde el momento en que se piense seriamente en ello, uno viene a preguntarse incluso si la empresa tiene sentido. Traducir un lenguaje a otro nunca es fácil, pero traducir a cualquier lengua lo que está en el más acá inteligible parece ser ciertamente una imposibilidad.

Los primeros presentimientos de una visión metafísica de la realidad dada en la experiencia, solamente son vividos, no conocidos como tales; hasta es posible que no tomen conciencia de lo que son sino tardíamente. La madurez metafísica comienza tarde. Durante los años que toma en precisarse, esta experiencia inicial se nutre de todas las que puede asimilar; las acoge y, sin saberlo, las absorbe, fundiendo el todo en una suerte de masa indistinta, pero grávida de una diferenciación virtual que, una vez efectuada, será la metafísica finalmente constituida. Pero esto queda vago, y no sin causa.

---

7 Platón, *Carta VII*, 344a.

[Lo dicho y lo subdicho]

Es que el tema del que se querría hablar es la causa misma de la dificultad de expresarse. No todo es difícil de expresar; el orden del obrar y el del hacer se prestan al discurso, pero la expresión del pensamiento reflexivo siempre es difícil y la del pensamiento metafísico opone dificultades descorazonadoras. Debe haber para ello una razón inscrita en los datos el problema. La historia de las filosofías del ser, desde Parménides hasta nuestros días, muestra a los más grandes genios obsesionados por el deseo de decir lo que es el ser, e incapaz de encontrar satisfacción[8]. Eso es, sin duda, por lo que Parménides y Heidegger se consuelan en la poesía de las insuficiencias de la prosa.

¿Qué hay en el pensamiento metafísico que se rehúsa a ser dicho? No lo sabríamos si no pudiéramos penetrar el secreto de los largos silencios de tantos metafísicos. Algunos de esos silencios han sido definitivos; otros, como los de Maine de Biran, sólo son desalientos momentáneos, pero lo bastante frecuentes como para que uno esté tentado a buscar la causa de ellos. El mismo Biran lo hace a veces. En el primer momento, es la futileza del esfuerzo para comunicar la reflexión lo que detiene. Como lo decía Biran, estamos faltos de signos "claros, precisos y unívocos" por los que se pueda manifestar "la evidencia que se une en cada uno de nosotros a los hechos del sentido íntimo". Es que ya a este nivel la reflexión está más allá de lo sensible, de lo imaginable y, por consiguiente, de lo nombrable. Yendo más lejos, Biran se pregunta si, en este orden espiritual puro, la comunicación es verdaderamente deseable. ¿Lo sería si fuera posible? Duda sobre ello. Incluso si tantos esfuerzos suministrasen por último "un fondo común de ideas y de signos bien determinados, no hay que disimularse que la ventaja estaría todavía del lado de esta psicología interior cuyos resultados, a menudo incomunicables y encerrados en la conciencia de cada uno de nosotros, sufren siempre una caída y pierden más o menos buscando manifestarse hacia fuera"[9].

Es lamentable que Biran, tan admirablemente dotado para este género de investigación, no haya generalizado en ese momento el problema. ¿Por qué todo metafísico es oprimido por el sentimiento de que el resultado de su meditación pierde siempre, más o menos, buscando expresarse? Posiblemente es porque, desde el primer momento, la heterogeneidad de naturaleza entre el pensamiento y su expresión pone un obstáculo infranqueable. Entendemos por ello, un obstáculo que nunca será franqueado, porque su naturaleza le impide que lo sea. El pensamiento sólo puede manifestarse hacia fuera, como se dice, por el lenguaje,

---

[8] E. Gilson, *L'être et l'essence*, J. Vrin, Paris, [2]1962, o, con una presentación un poco diferente, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1949.

[9] Maine de Biran, *Oeuvres choisies*, con una introducción de Henri Gouhier, Aubier, Paris, 1942, p. 147.

pero el pensamiento no se parece en nada a las palabras que lo expresan. Las palabras, de las que no se puede decir más de una por vez, son esencialmente heterogéneas al pensamiento. Presente todo a la vez, éste querría ser dicho todo a la vez, en tanto que la voz que habla o la mano que escribe, solamente deja filtrarse a esta masa gota a gota. El obstáculo es inherente al pensamiento, pues, aunque sea una simultaneidad total, y aunque lo sepa, no puede tomar conciencia de lo que es sin decírselo a sí mismo al mismo tiempo que intenta decirlo a los otros. Para todo pensamiento que se ponga más acá de la experiencia mística, incomunicable por definición, la palabra interior es una necesidad; el que medita se habla a sí mismo, y aunque su lenguaje mudo sea más libre, más rápido y menos sistemático que el de la palabra exterior, este meditativo está enredado de inmediato con el problema de la expresión: ¿cómo expresar lo inteligible con imágenes sonoras, el pensamiento con palabras?

Los que han penado para escribir un libro conocen el problema. Hay primero el sentimiento oprimente y, a la larga, obsesivo, de que uno tiene algo que aclarar diciéndolo para sí mismo y para los otros; "se sabe lo que se quiere decir", pero "no se sabe por dónde empezar". En efecto, ¿cómo se lo podría saber? Se busca el comienzo de un libro que, siendo algo material, debe, en efecto, tener una primera línea como tendrá también una última, pero el pensamiento que el libro quiere exponer no tiene ni comienzo ni fin. So pena de caer en un desorden que lo volverá ilegible, el escritor debe tener el fin del libro presente en el pensamiento cuando escribe la primera frase, pero no es necesario, incluso es imposible, que lo que dice la primera frase sea ya lo que dirá la última. Muchos, que querrían poder escribir un cierto libro del que ya "tienen la idea", no lo escribirán nunca a falta de saber imaginar el despliegue posible de la idea en una serie de capítulos, de frases y de palabras requeridas para expresarlo. Algunos, que podrían hacerlo, se lo prohiben como si se tratara de ceder a una tentación. Son los más puros, los Stéphane Mallarmé de la metafísica; no se los podría vituperar, pero su silencio suprime el problema, no lo resuelve. El lenguaje más simple es una encarnación de lo inteligible en lo sensible, como el alma se encarna en un cuerpo, y como el Verbo se ha hecho carne para habitar entre nosotros. El sentimiento de esta unión indisoluble de dos elementos irreductibles el uno al otro es quizá el origen de tantas consideraciones filosóficas sobre la relación de lo uno a lo múltiple, del ser a los entes, de Dios a las criaturas. El modelo de estos problemas es dado cada vez en la experiencia íntima del pensamiento que busca su expresión y sólo puede encontrarla imperfectamente, al precio de una traición de su propia esencia, análoga a la que, no menos inevitable, comete la intelección de los principios cuando desciende en los razonamientos en que se hace múltiple, se fragmenta, se hace casi incognoscible, como esta idea primera del libro que el mismo autor no reconoce fácilmente cuando el libro está acabado.

[Pensamiento y lenguaje]

La experiencia de la relación del pensamiento al lenguaje, aunque no siempre fue explícitamente reconocida y formulada, parece haber jugado un papel importante en el desarrollo de la metafísica del ser. Los filósofos han vacilado entre decir que se habla porque se piensa o lo contrario. Las dos proposiciones son verdaderas a la vez, pero no bajo la misma relación, pues sólo se piensa distintamente porque se habla, de donde las denuncias justificadas de parcelamiento del pensamiento por las palabras; pero sólo se habla porque se piensa, no siendo el lenguaje nada más que una materialización, bajo la forma de palabras y de proposiciones distintas, de lo inteligible presente en su simultaneidad al pensamiento, o, más que "presente a", "constitutivo de" este mismo pensamiento.

[Pensamiento y cerebro]

Si nos tomamos el trabajo de aprender de nuestros predecesores la filosofía que no hemos tenido la paciencia de buscar en nosotros mismos, tendríamos en Plotino el maestro más calificado para dar testimonio de esta verdad. Si, como lo asegura Engels, es el cerebro el que piensa[10], nunca hubo efecto más desemejante a su causa, pues el cerebro es un pedazo de materia organizada, con cierta dimensión y cierto peso, con una estructura bastante bien conocida y cuya actividad se ejerce a partir de centros localizables, mientras que el pensamiento, tal como lo describe Plotino, no ofrece ninguno de los caracteres de lo que es cuerpo en el espacio. La inteligencia, dice, precede a los inteligibles y ella los es todos a la vez. Estos inteligibles se ofrecen a nosotros bajo la forma de nociones distintas, tales como "justo" y "bello", por ejemplo; ¿pero cómo la inteligencia puede acoger estos objetos múltiples sin perder la unidad? ¿Cómo puede po-

---

[10] F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. por Marcel Olivier, Les Revues, Paris, 1930, p. 58. En este lugar, Engels resume el pensamiento de Feuerbach: "La materia no es producto del espíritu. Al contrario, es (el espíritu) el producto más elevado de la materia". Engels concluye: "Esto es, naturalmente, puro materialismo". Pero agrega enseguida que Feuerbach se ha quedado corto y, para separarse del materialismo vulgar, ha reservado la posibilidad de un progreso en el porvenir: "Estoy completamente de acuerdo con el materialismo hacia atrás, pero no hacia adelante" (p. 59). El nuevo materialismo se distingue del antiguo, en que es capaz, por primera vez, de considerar el mundo, y la misma materia, como embarcados en "un desarrollo histórico"; además, se distingue en esto: que el nuevo materialismo no es sólo un materialismo de la naturaleza, sino también de la sociedad: "Se trataría, por consiguiente, de poner de acuerdo la ciencia de la sociedad... con la base materialista, y de reconstruirla apoyándose en ella" (p. 64). Digan lo que digan algunos marxistas que alardean de filosofía, esto es el materialismo, que, según las palabras de Comte, consiste en explicar lo superior por lo inferior.

nerse a buscarlos sin moverse, ella que no está en el espacio?[11]. La verdad es que no se compone de aquellos. Es la totalidad de estos inteligibles, que son los seres; no tiene necesidad de razonar para alcanzarlos, ni de conformarse a ellos para ser verdadera. "Así la verdad por esencia no está de acuerdo con otra cosa que con ella misma, no enuncia otra cosa que a ella misma, pero ella es, y lo que ella es, es lo que ella misma enuncia"[12]. Después de lo cual Plotino concluye, en un discreto tono triunfal, pero emocionado: "¿Quién, pues, la refutaría? ¿Y de dónde sacaría la refutación?" Pues una refutación no tiene otro objeto que restablecer la verdad; ahora bien precisamente de ella hablamos "y no se puede encontrar nada más verdadero que lo verdadero".

Plotino no preveía que Engels objetaría un día a su experiencia que el pensamiento no enuncia nada, puesto que es el cerebro el que enuncia. Menos todavía podía prever que se le objetaría que su pensamiento era esencialmente "burgués". El pobre metafísico se habría vuelto entonces hacia sí mismo y habría preguntado una vez más: este lenguaje, que me es impuesto ante todo desde afuera, y en el que sufro para volcar un sentido inteligible que solamente puedo conocer formulándolo, pero que ningún ser, fuera del hombre, parece tener que formular, ¿es verdaderamente él quien causa el sentido que hace de él un lenguaje? Pocos espectáculos son más turbadores que el de estos primates llamados "superiores" cuya mirada, gestos y balbuceos, precipitados pero intensos, parecen querer "decir algo" que no llegan a expresar. Están permanentemente en la situación bien conocida del hombre a quien "faltan las palabras para expresarse". Nadie hace más esfuerzos que Plotino para comprender cómo la intelección puede ser todos los inteligibles sin ser uno de ellos, puesto que está más allá (de ellos). Plotino ha hecho los mismos esfuerzos para captar la relación del intelecto al ser, pero sin más éxito, pues el ser es lo que el intelecto ve, no es la intelección, y sin embargo, el intelecto y la intelección son del ser, puesto que vienen de él y terminan en él[13].

[La precedencia del ser]

¿Cómo salir de este laberinto? Tomando conciencia del error inicial que está en su entrada. Es preciso rehusar el buscar una justificación inteligible del ser a partir de algún término anterior, pues es él el que es anterior (a todos los términos). Incluso es preciso renunciar a encontrarle una justificación dialéctica interna, pues toda tentativa de este género consiste, ante todo, en poner en su lugar lo que se llama la idea de ser, o el ser puesto bajo la forma de idea, que no

[11] Plotino, *Ennéades*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1960-1967; *Ennéades*, V, 5, 1.

[12] Plotino, *Ennéades*, V, 5, 2.

[13] Plotino, *Ennéades*, .VI, 2, 8.

es entonces más que el concepto abstracto y vacío del ente en tanto que ente. Con eso uno se aleja desde el principio a una distancia infinita del objeto propio de la reflexión metafísica, pues el ente sólo es por el ser. Cualquiera que sea la forma bajo la cual se pretenda vaciar el ser sustituyéndolo por un doble conceptual, el resultado es el mismo. La noción de substancia, la de pensamiento, hasta la de "yo", no son sino conceptos abstractos, es decir: vacíos de contenido real. Son intercambiables a voluntad, sin que ni siquiera se pueda acusar de arbitrario al que los intercambia, puesto que no significan otra cosa que el acto que los significa.

[El ser en Hegel]

Hegel pasa por ser maestro en este juego y muchos lo han aprendido de él. Su ciencia del ser, o teoría del ser, se encuentra al comienzo de su ciencia de la lógica. El objeto de esta lógica es el ser puro, es decir –puesto que se trata de una intención segunda– el concepto del ser en general sin ninguna determinación ni precisión. "Es la indeterminación pura y el vacío puro. No hay nada que contemplar en él, si es que a su propósito puede hablarse de contemplación, a menos que sea contemplación pura y vacía. Tampoco hay nada que pensar a su respecto, pues sería igualmente pensar en el vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es, en realidad, Nada, ni más ni menos que Nada"[14].

No hay nada que objetar a este propósito, ni tampoco al uso que Hegel hace de él. Es verdad que, partiendo de un ser convertible con la nada, y no habiendo sido dado al comienzo de la partida nada más que dos cartas con las reglas del juego, hará salir de su manipulación una filosofía igual en amplitud a la totalidad de lo real, pero tiene derecho para ello, puesto que su filosofía versa sobre conceptos que no son justificables sino por el espíritu que los forma, sin referencia obligada a una realidad autónoma cualquiera. La nada no se distingue en nada del ser en una doctrina en la que, no siendo el objeto del pensamiento el ser, sino el pensamiento sobre el ser, no hay ninguna diferencia entre el pensamiento vacío y el ser vacío. ¿Cómo distinguir un vacío de otro? En esta lógica, la determinación y la ausencia de determinación coinciden. Llama la atención únicamente que Hegel use todavía el verbo ser para designarlos, pues ningún malabarismo verbal puede ilusionarnos sobre este punto. "El ser puro y la nada pura son, pues, una misma cosa", pero si el ser no es (ya que es lo mismo que la nada), y si la nada no es una "cosa", ¿cómo serían la misma cosa? A menos de admitir que el pensamiento del ser capta algo distinto de él, y que eso que capta es el ser, uno entrará en un laberinto verbal del que se puede decir, o que no

---

[14] G. W. F. Hegel, *La Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1947, t. I, p. 58 y p. 72 (traducción castellana: *Ciencia de la lógica*, Editorial Solar-Hachette, Buenos Aires, 1974).

tiene salida, o que se puede salir siempre de él a voluntad, puesto que es una creación arbitraria del espíritu.

[El ser en el concepto y en la realidad]

Para exorcizar el demonio del idealismo es preciso, pues, hacerle ver de una vez por todas que la reflexión metafísica no versa sobre el concepto de ser en tanto que ser, sino sobre la realidad misma que este concepto significa. Uno se libera entonces de las falsas alternativas de la dialéctica hegeliana y de las intimaciones, que serían altaneras si no fueran ingenuas, que significa para nosotros. Pero esto no se relaciona con la cuestión. Versando nuestra experiencia solamente sobre objetos finitos, cada uno de ellos comporta efectivamente límites; hasta Platón ha dicho hace tiempo que, por una vez que cada cosa es lo que ella es, hay una infinidad de veces en que no es otra cosa, pero ¿de dónde se toma que ella se compone de ser y de nada? ¿Con qué derecho se pretende afirmar "lo que ella no es" como siendo algo? ¿Una ausencia de ser, como ser? Se insiste en que el ser y la nada, como convertibles, son puras abstracciones, pero, en ese caso, no se trata ya del ser, que, por sí mismo, no puede en ningún caso ser una abstracción. Ser una abstracción no es bastante para ser; y es demasiado para la nada.

[Kierkegaard frente a Hegel]

¿Cómo puede Hegel hacerse ilusiones sobre este punto? El único oponente que ha ido hasta el fondo de la cuestión es Kierkegaard, pues esta alma ansiosa ha reconocido bien en Hegel la carencia de lo que para él era esencial, el sentimiento de la primacía del ser sobre lo posible, y del valor, inconmensurable con respecto a todo lo otro, del ser actual. Kierkegaard nunca ha perdonado a Hegel el carácter "especular" de su filosofía. Ha sentido incluso lo cómico de esta metafísica de profesor y para profesores, en que la falta más grave, el vicio descalificante, es que rechaza poner la abstracción al servicio de lo real. La advertencia de buen sentido, hecha por Kant, de que, si la existencia o la no-existencia de cien táleros no cambia en nada el concepto de esta suma, significa una gran diferencia para mí en la realidad, excita la burla de Hegel y hasta le inspira un cierto menosprecio. En primer lugar, dice, hay gentes para quienes cien táleros de más o de menos no hacen verdaderamente ninguna diferencia, pero, sobre todo, se pasa en este caso del ser y del no-ser abstractos al hecho empírico del *Dasein*, a saber: que los cien táleros estén o no estén ahí; mas un verdadero filósofo debe poder elevarse a la generalidad abstracta en que la posesión o la no-posesión de los cien táleros, cualesquiera que sean sus relaciones cuantitativas con su estado de fortuna, sea para él completamente indiferente, de la misma manera que debe serle completamente indiferente existir o no existir, es

decir: ser o no ser en la vida finita (entendiendo por ello un estado definido, un ser definido), pues hasta *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*, como lo ha dicho un romano; indiferencia que debe ser, sobre todo, la actitud del cristiano respecto de la vida"[15].

Es como para no creer a los propios ojos. ¿Qué relación hay entre este sermón moralizador y el problema del ser? No se ve más que una: el desprecio del profesor de filosofía por el ser empírico del que depende el mundo de los existentes; en cambio, el ser filosófico, para él el verdadero ser, es el que el pensamiento lleva a una generalidad tan abstracta que importa poco que este ser exista o no. ¿Pero cómo hacer de él el objeto de una reflexión que no sea verbal? El único mundo real es aquél en el que, diga lo que diga de él el idealismo trascendental, el ser y la nada no son lo mismo. No sólo no son idénticos, sino que no se componen en el devenir, como se pretendería hacerlo creer; la nada no entra en la composición de nada, porque no es nada. Entonces, ¿qué es lo que es? El ser. Hay que volver a Parménides, pues incluso si se lo entiende en un sentido un poco diferente al suyo, menos físico, quizá, y más metafísico, es muy verdadero que el ser es sólido, lleno y sin fisura; es finito, porque todo lo que pretendiera agrandarlo sería también ser; no se encuentra en él ni no-ser ni tendencia al no-ser; es él el que viene sin cesar a nuestro encuentro en la experiencia sensible y no podemos entrar en contacto con él sino a través de ella, o más bien en ella. Precisamente por y en el *ens* el intelecto hace la experiencia oscura del *esse*, en el *Dasein* que ella toca, sin verlo en verdad, al *Sein*.

Estamos ahí, es decir, en el punto en que estaban ya Platón, Aristóteles y Plotino, pues sus divergencias de interpretación se sitúan en el interior de un acuerdo general. No se ha propuesto nada nuevo, o, si se lo ha hecho, no lo ha sido de manera que nos convenza.

Algunos, lo hemos recordado ya, quieren que el cuerpo piense, pero lo hacen a despecho de la evidencia, pues las notas esenciales del pensamiento son enteramente diferentes de las del cuerpo. Se dice que el único ser es la materia. A lo que Plotino ya respondía: "¿Pero quién dice eso? No es la materia misma; si no es ella, es la inteligencia"[16], y si verdaderamente es aquélla (la materia), ella es pues la inteligencia. Sólo ella, si hablara, podría ser víctima de este despiste. Pero –agrega Plotino– no habla. Los que digan hoy de ella (de la materia) tales cosas, atribuyendo a la materia todas las características del espíritu, como otros atribuyen al espíritu todas las características de la materia, están más de veinte siglos atrasados. Es por respeto a la eminente dignidad del intelecto, que ellos

---

15 G. W. F. Hegel, *La Science de la logique*, pp. 80-81.

16 Plotino, *Ennéades*, VI, 1, 29; en la traducción de E. Brehier, t. VI, p. 95; y continúa: "Si (la materia) habla con sentido, es un verdadero milagro que cumpla las funciones de un alma, sin tener ni inteligencia ni alma", etc.

niegan, por lo que la ciudad aristotélica no les reserva la suerte que la ciudad marxista reserva a sus contradictores.

¿Pero solamente tenemos contra nosotros a los amigos de la materia, o más bien a los enemigos del alma, pues cómo, siendo nosotros mismos materiales, no amaríamos la materia? Tentaciones más nobles nos asaltan del lado de los amigos del alma. ¿Qué responder a los que nos atribuyen una intuición del ser?

[De nuevo, la intuición del ser]

El ser es el primer principio y, puesto que todos los principios son conocidos por una visión simple del intelecto, es decir, por una intuición, volvamos a decir que tenemos ciertamente una intuición del ser. Empero, no puede ser sino una intuición del ser tal como nos es conocido. Ahora bien, la tradición aristotélica sostiene el principio de que no se piensa sin imágenes. A menos de tener uno mismo una experiencia personal que nos autorice a negar esta regla, no se puede sino suscribirla, es decir, tenerla por verdadera, no por conformismo a una tradición, sino por sumisión a la evidencia. Si es así, la intuición intelectual tiene por objeto lo inteligible dado en lo sensible, de donde ella lo abstrae y que expresa traduciendo lo que es de suyo una visión simple, en los términos múltiples de una definición.

Es comprensible que el espíritu se rebele contra esta conclusión, pues es presentada a veces en términos inexactos que la hacen inaceptable. No se puede dudar que tengamos la intuición sensible del ser, pero el ser mismo nunca es material, puesto que es acto. Hasta cuando actualiza un estado corporal y sensible, él mismo no lo es. No se trata entonces de que el ser sea en sí mismo material, sino del ente material actuado por el ser, o del ser percibido en esto material. Por consiguiente estamos en contacto con él, bien que a través de un velo. Los ensayos reiterados de los metafísicos desde Platón para perforar este "velo de lo sensible" y desembocar en lo inteligible puro ofrecen dos caracteres notablemente constantes: fracasan y vuelven a comenzar. Es que, cuando se reflexiona en un pensamiento metafísico, la intuición del ser dada en lo sensible es una relación real con el ser no visto pero, si se puede decirlo, "copercibido". Los viejos tomistas, y el mismo Tomás, tenían clara conciencia de este hecho; llamaban a los inteligibles captados en su condición material y percibidos de este modo por los sentidos, "sensibles por accidente". Nuestros contemporáneos no gustan para nada de la precisión en metafísica; este lenguaje por consiguiente les repugnará, sin duda, pero las palabras importan poco; el hecho, lo único que importa, es esta inmensa experiencia metafísica colectiva que constituyen veinticuatro siglos de esfuerzos para alcanzar en su inteligibilidad pura al ser, del que no hay otra experiencia que la sensible.

Incluso el ser del alma, que es inmaterial (siendo forma) no es representable sino a partir de la experiencia sensible. Aquellos a quienes este hecho indigna no pueden hacer nada contra él, pero comprendemos su indignación porque compartimos su deseo. Desprovistos de la intuición intelectual del ser, tenemos por lo menos la intuición sensible del ente, que tiene ser. Lo que hace al conocimiento metafísico tan poco común no es la rareza de la intuición del ser –la piedra más chica nos la da–, es más bien el carácter excepcional de los espíritus deseosos de una investigación desinteresada y difícil. Solamente son metafísicos aquellos a los que no se les puede impedir el serlo. La experiencia sensible del ser dado en el ente es para el metafísico nato una provocación permanente, una tentación; es concebible la impaciencia de aquellos que se atribuyen el poder de conocer lo que sería preciso tener para satisfacer este deseo tan noble. Alas nos faltan; el deseo de tenerlas no basta para hacernos volar.

[El reconocimiento intelectual del ser]

Limitado en su alcance por la opacidad de lo sensible, el análisis conceptual, con la abstracción intelectual que lo corona, penetra ya a pesar de todo profundamente en la espesura del ente. Cada uno puede hacer la experiencia de ello, si lo desea, después que dos guías ilustres han recorrido el camino hasta el fin: Avicena, quien para gran escándalo de Averroes, llevó el análisis hasta reconocer la presencia del ser en el seno del ente; y Tomás de Aquino, cuyo agudo sentido de la existencia actual reconoció, en el interior mismo del ente, la trascendencia del ser sobre la esencia, y la afirmó explícitamente, con gran disgusto de los filósofos de la esencia, comprendidos entre ellos muchos discípulos, o que se decían tales.

Llegada a este término, la intelección se encuentra transfigurada, pues aunque el ser no le da ningún objeto, el solo hecho de reconocerlo y de situarlo en el pensamiento en el lugar que tiene en la realidad basta para transformar nuestra visión del mundo. Las mismas ciencias se detienen al nivel de los entes desvitalizados. La filosofía, bajo todas sus formas, comprendidas entre ellas la ética y la estética, se siente intimada a reconocer el derecho de toda la dinámica de lo real. La íntima presencia del *Qui est* en cada ente no puede entonces llevar al intelecto a otra cosa que a Dios, quien ha creado un universo hecho para conducir al hombre, gradualmente, a su creador.

¿Cómo llamar una tal visión de la metafísica? Importa poco el nombre; lo que importa es ella misma. El día, ya lejano, en que he pensado reconocerla en la teología de Santo Tomás de Aquino, una gran paz se ha hecho en mi espíritu; no sólo ya no estaba solo, sino que había encontrado mi guía, mi hermano, mi padre y maestro. Los que se sorprenden de ello no lo conocen, o bien la experiencia interior del ser, a la cual solamente su doctrina hace plenamente justicia, se ha hecho para ellos demasiado familiar como para provocar el sano asombro

de donde nacen las meditaciones metafísicas. Los que se reencuentran a sí mismos en él no tienen la ilusión ingenua de deberle el descubrimiento del ser, pero le deben la única doctrina conocida por ellos que aparta al espíritu de explicar lo que es la explicación de todo el resto. Los que la ven desde fuera se asombran ante todo, y se comprende tal cosa sin trabajo, pero se asemejan a Wittgenstein, quien se pregunta cómo es que hay mundo, y olvida de inmediato su propia pregunta.

CAPÍTULO VII

EL SER Y DIOS

[Tradición y permanencia]

Hubo un tiempo en que el cristianismo estaba muerto y nadie dudaba de esto. Fue la época de los Filósofos, ilustrado por el deísmo racionalista de Voltaire y los ateísmos más o menos indecisos de D'Alembert y Diderot. Estos nombres no son más que símbolos y las posiciones personales importan poco, pues sólo se trata aquí de una actitud intelectual colectiva y más bien del estilo filosófico de una época.

El divorcio o, más aún, la oposición entre la filosofía y la religión era tan evidente, inevitable e irrevocable que los mismos partidarios de la doctrina cristiana se persuadieron de ello. La restauración cristiana que se produjo después de la revolución de 1789 partió de este principio que, puesto que la verdad de la razón era destructora de la verdad de la religión, ésta no podía ser restablecida sino sobre las ruinas de la razón. Todo el tradicionalismo o, como se decía entonces, toda la escuela teológica, descansaba sobre la conclusión establecida por sus adversarios, que se imponía elegir entre revelación y razón, religión y filosofía, no se podía tener las dos a la vez. Sin que sepamos exactamente cómo ni por qué, esta certeza colectiva ha perdido hoy su fuerza; aún más, se ha borrado de numerosos espíritus que, por diversas razones, no dudan en manera alguna de la coexistencia de la razón y la filosofía, de la fe y la razón.

Un señalamiento análogo se impone en relación a la metafísica. Después de Kant, hubo un tiempo en que la metafísica aparecía como un intento condenado al fracaso. Muchos piensan aún así, pero no es preciso que aquella opinión sea hoy universalmente aceptada. Se diría más bien que uno de los efectos de la *Crítica de la razón pura* ha sido incluir en la investigación filosófica esta pregunta planteada tan frecuentemente: ¿es posible aún, después de Kant, seguir filosofando como metafísico, y si lo es, cómo? Nunca se ha hecho más metafísica y teología que hoy, pero se las practica de otra manera. Después de su resurrección, Lázaro estaba tan vivo como jamás lo había estado, pero vivía como alguien que había estado muerto, y esto constituía sin duda, para él, una diferencia. De la misma manera, la teología y la metafísica practicadas hoy por aquellos que les permanecen fieles, están influidas por el recuerdo del tiempo en

que, si lo hubieran vivido, ellos mismos las habrían probablemente abandonado. Lo que estas disciplinas dicen de nuevo nadie puede considerarlo tal, porque tratan de certezas primeras, causas de todas las otras, pero ellas las reformulan con un sentimiento completamente nuevo, con esta certeza fundamental de que, lo que es *todavía* verdadero, no puede en ningún momento haber dejado de serlo, aunque la certeza de esa verdad pueda haber sido en un tiempo perdida de vista. Es necesario, pues, verla de nuevo y, de ser posible, mejor de lo que se la veía cuando, para la mayoría, su evidencia había dejado de ser perceptible. Una teología o una metafísica que siga los pasos del filosofismo, y de Kant sólo puede ser pues una fantasía ilusoria o un progreso.

Este planteamiento de la cuestión implica, si no una inquietud, al menos un escrúpulo intelectual. Lo que parecía muerto y sin embargo no lo estaba, pertenece quizás a esas certezas cuya persistencia es indiferente a la justificación y, por lo tanto, a la razón. No faltan certezas de este tipo y tanto si éstas apelan al sentimiento o si se presentan como necesidades cuasi biológicas o, como se dice, vitales, el filósofo no tiene ningún motivo para interesarse en ellas. Pero esta posibilidad no es la única. No es *a priori* seguro que el conocimiento metafísico no se base en necesidades intelectuales permanentes de la misma naturaleza de las que condicionan la posibilidad de la ciencia. No está vedado, pues, reflexionar sobre las condiciones que hacen posible la permanencia de la metafísica y de la teología, con tal que se lo haga con el firme propósito de aceptar las conclusiones de la investigación, cualesquiera que ellas sean.

[Sabiduría y metafísica]

La noción de metafísica aparece ante sus defensores actuales, casi como antaño los griegos la habían concebido, es decir como la filosofía misma en sus conclusiones últimas y sus partes más elevadas. Se trata en su espíritu de una disciplina específicamente distinta de lo que hoy llamamos ciencia. Diferencias de objeto y de método hacen de la metafísica un orden de conocimiento aparte, sujeto a justificación. Es ahí donde la metafísica post-kantiana aparece distinta de la de los Antiguos. La filosofía griega, particularmente la de Platón, Aristóteles y Plotino, era un bloque sólido unificado por su propia sabiduría, que sólo le daba unidad porque ella misma la constituía. El nombre mismo de metafísica, significando un orden de conocimientos filosóficos distinto que corona el edificio entero del saber, no se encuentra ni en Platón, ni en Aristóteles ni en Plotino. Se discute hoy para saber si, en Aristóteles mismo se descubren dos nociones distintas de metafísica, una que sería la ciencia del ser en tanto que ser, por así decir, en general, una onto-logía, y otra que la concebiría como el conocimiento del ser que es supremamente ser, una teo-logía, pero de cualquier manera que se responda, la cuestión misma es ajena a Aristóteles, al menos tal como nosotros lo conocemos. Se busca para él la definición de una ciencia cuyo

que, si lo hubieran vivido, ellos mismos las habrían probablemente abandonado. Lo que estas disciplinas dicen de nuevo nadie puede considerarlo tal, porque tratan de certezas primeras, causas de todas las otras, pero ellas las reformulan con un sentimiento completamente nuevo, con esta certeza fundamental de que, lo que es *todavía* verdadero, no puede en ningún momento haber dejado de serlo, aunque la certeza de esa verdad pueda haber sido en un tiempo perdida de vista. Es necesario, pues, verla de nuevo y, de ser posible, mejor de lo que se la veía cuando, para la mayoría, su evidencia había dejado de ser perceptible. Una teología o una metafísica que siga los pasos del filosofismo, y de Kant sólo puede ser pues una fantasía ilusoria o un progreso.

Este planteamiento de la cuestión implica, si no una inquietud, al menos un escrúpulo intelectual. Lo que parecía muerto y sin embargo no lo estaba, pertenece quizás a esas certezas cuya persistencia es indiferente a la justificación y, por lo tanto, a la razón. No faltan certezas de este tipo y tanto si éstas apelan al sentimiento o si se presentan como necesidades cuasi biológicas o, como se dice, vitales, el filósofo no tiene ningún motivo para interesarse en ellas. Pero esta posibilidad no es la única. No es *a priori* seguro que el conocimiento metafísico no se base en necesidades intelectuales permanentes de la misma naturaleza de las que condicionan la posibilidad de la ciencia. No está vedado, pues, reflexionar sobre las condiciones que hacen posible la permanencia de la metafísica y de la teología, con tal que se lo haga con el firme propósito de aceptar las conclusiones de la investigación, cualesquiera que ellas sean.

[Sabiduría y metafísica]

La noción de metafísica aparece ante sus defensores actuales, casi como antaño los griegos la habían concebido, es decir como la filosofía misma en sus conclusiones últimas y sus partes más elevadas. Se trata en su espíritu de una disciplina específicamente distinta de lo que hoy llamamos ciencia. Diferencias de objeto y de método hacen de la metafísica un orden de conocimiento aparte, sujeto a justificación. Es ahí donde la metafísica post-kantiana aparece distinta de la de los Antiguos. La filosofía griega, particularmente la de Platón, Aristóteles y Plotino, era un bloque sólido unificado por su propia sabiduría, que sólo le daba unidad porque ella misma la constituía. El nombre mismo de metafísica, significando un orden de conocimientos filosóficos distinto que corona el edificio entero del saber, no se encuentra ni en Platón, ni en Aristóteles ni en Plotino. Se discute hoy para saber si, en Aristóteles mismo se descubren dos nociones distintas de metafísica, una que sería la ciencia del ser en tanto que ser, por así decir, en general, una onto-logía, y otra que la concebiría como el conocimiento del ser que es supremamente ser, una teo-logía, pero de cualquier manera que se responda, la cuestión misma es ajena a Aristóteles, al menos tal como nosotros lo conocemos. Se busca para él la definición de una ciencia cuyo

nombre él jamás ha escrito. Sin duda él ha definido el objeto y el método de un saber correspondiente a los que se acaban de mencionar, pero ni él ni sus sucesores han experimentado la necesidad de situarlo "más allá" de la física. Esta unidad esencial de la filosofía no ha cesado de afirmarse, o de ser implícitamente admitida hasta el nacimiento del empirismo cientista moderno. El árbol de la filosofía descrito por Descartes expresa su unidad en una imagen cautivante, con sus raíces, que son la metafísica, su tronco, que es la física, y las múltiples ramas que son las ciencias que de ella dependen. Después de Kant, la imagen ya no tiene sentido. Conviene entonces usar sólo con precaución el concepto de "metafísica" en tanto éste designe el saber meta-científico; sin embargo, implicado en la ciencia, descalificado por la crítica de Kant, su restablecimiento sería el de algo que nunca ha existido.

Lo que debe ser restablecido no es la noción de una sabiduría metafísica específicamente distinta del saber científico y que lo rige desde afuera, aunque lo haga desde lo alto; sino la noción, en efecto, griega y tradicional, de una filosofía concebida como un saber unitario, homogéneo en todas sus partes, iluminado con la luz única del principio primero del conocimiento, que es el ser. Aunque lo siguiente debe precisar este punto, estipulemos ya que el primer principio del conocimiento es aquí, al mismo tiempo, el primer objeto conocido, cuya sola aprehensión hace posible la de todo el resto. Por el momento es necesario solamente imaginarse lo que fue y debe seguir siendo la filosofía que uno se propone mantener. Dado que (la filosofía) consiste en disciplinas diversificadas por sus objetos respectivos, pero armónicas en su espíritu y por la luz de la que se iluminan, la filosofía debe permanecer tal que se pueda pasar de la física y la biología a la metafísica e, inversamente, sin encontrar solución alguna de continuidad proveniente de la heterogeneidad de dos de sus partes. De Platón a Aristóteles hasta Descartes y Leibniz esta noción del conjunto del conocimiento filosófico no ha cambiado; y nada puede haberlo invalidado entre los Antiguos y nosotros. Se puede, pues, legítimamente proponer mantenerla y justificarla aún hoy; pero si lo que uno se propone justificar, contra Kant, es la metafísica tal como Kant mismo la ha concebido, se puede estar seguro de enfrentarse con una imposibilidad.

[Las filosofías de la esencia]

No se puede pues, ni dejar de lado a Kant, ni volver a la posición anterior a Kant, por la simple razón de que aquélla restablecería una crítica análoga a la de Kant. En efecto, por seguro que se pueda estar de la legitimidad del conocimiento metafísico –o para darle su verdadero nombre, de la filosofía primera–, no se puede dar por sentado que toda concepción de esta filosofía sea legítima. Los seguidores de la tradición escolástica que se ensañaban hasta hace poco aún (hoy han perdido el gusto de pelearse por ella) contra Kant, no se preguntan

demasiado si ellos mismos no tienen una parte de responsabilidad en esto. Una cierta manera de concebir la filosofía primera ha terminado por hacer inevitable la crítica kantiana, justificándola de antemano, y por lo tanto reclamándola. Tales fueron las filosofías de la esencia, superadas ya en la época de Platón pero que renacen siempre, definiendo la filosofía primera como el conocimiento del ente como ente, de sus propiedades y de sus causas. Si se quiere, podría llamarse ontología a la disciplina así concebida. Es por otra parte, el nombre, desconocido entre los griegos, que le dieron Leibniz, Wolff y su escuela, es decir, aquellos cuya doctrina provocó la reacción anti-metafísica de Kant. En efecto, reducida por ellos al conocimiento de la esencia, la filosofía primera no era más que una lógica de las esencias.

[La primera donación del ser]

Para retomar sobre el terreno la empresa metafísica, es necesario retrotraerse al momento, anterior a la distinción de la esencia y de la existencia, en que el ente está simplemente dado en el pensamiento, de hecho, como una noción inevitable e irreductible, que domina el orden entero del conocimiento en tanto que implicado en todas sus operaciones. El ser es pensado antes de quedar explícitamente conocido como tal. Nos resulta por otra parte imposible hablar del ser, así dado primitivamente, sin nombrarlo y sin formar alguna noción de él. Una vez reconocido claramente por el pensamiento, el ser aparece en todas partes, incluso allí donde el pensamiento mismo aún no ha alcanzado la clara conciencia de sí. Se puede leer a los autores latinos, durante años, incluso toda la vida, sin darse cuenta de que la palabra *ens* no existe en su lengua. Nosotros se la prestamos sin ni siquiera pensar en las traducciones en las que trasponemos su pensamiento desde su propio sistema de signos al nuestro. Lo difícil para nosotros no es introducirle la noción de ser, sino no hacerlo y que nos hable interiormente un pensamiento como el de ellos. Es casi increíble que un pueblo tan altamente civilizado como el romano haya podido vivir, hablar, escribir, sin usar durante siglos una palabra equivalente a *ser, être, being, sein* o *seiendes*, es decir, sin haber hecho la abstracción suprema, sin haber sobrepasado el nivel de la *res*, del *quod*, del *quae* o de cualquier otro plural neutro para significar cualquier objeto de pensamiento posible en general. Sin embargo, en este nivel prefilosófico de la noción de ser instrumentalmente empleada por el intelecto, es donde conviene ubicarlas primeramente. Porque no han tenido la noción abstracta de *ens*, los romanos no han tenido pensamiento metafísico; y de ahí que, al salir de la Edad Media, los humanistas que decidieron no escribir más que en el latín de los antiguos romanos, fueron obligados a descender de la metafísica a la moral, a menos que usaran un latín traducido de textos platónicos en el que la palabra griega *on* aparecía casi en cada párrafo. Lo contrario había acontecido entre los griegos. Parménides había encontrado *éon* en su lengua, como hoy,

gracias a la iniciativa lingüística de los traductores latinos de Aristóteles, nosotros encontramos *ser* en la nuestra. Nuestra única oportunidad de recomenzar con acierto el mismo esfuerzo que el de los griegos es extender este dato inteligible anterior a toda reflexión filosófica, pero verdaderamente primero porque, cualquiera sea el sentido, se impone como la regla de toda operación de pensamiento y como la materia común en la cual son recortados todos sus objetos.

[La meditación sobre lo óntico]

No se trata de imponer a cualquiera este punto de partida. Sólo aquél que se lo deja imponer por su propia reflexión puede aparecer como ejemplo: no hay nada eficaz para oponerse a aquellos para quienes la noción de ser no tiene sentido, o a quienes se estiman capaces de pensar en un nivel anterior al del ser. Pensar sin ningún presupuesto no parece posible, así como hablar con anterioridad a todo lenguaje. Se puede, sin embargo, hablar con provecho acerca del orden según el cual esos datos primeros se ofrecen a nosotros y del que parece condicionar a los demás, pero sólo se los puede ofrecer a la consideración de los espíritus y exponerlos a su propia luz. Al colocar al principio como primeros en sí mismos a aquellos que uno cree aprehender como tales en su propio pensamiento, uno ha hecho todo lo posible para compartir su evidencia con otros espíritus y, de este modo, facilitar el acuerdo entre los espíritus.

Sólo se puede entonces proponer la evidencia, no imponerla mediante métodos demostrativos que su naturaleza excluye; pero, si dicha evidencia es la de lo "óntico" tal como se impone ante todo al intelecto en todo acto de conocimiento –tan inmediatamente que algunos han querido hacerla su sustancia misma–, la reflexión filosófica se encuentra ubicada desde el comienzo en un terreno de una solidez única. Comenzar por lo óntico inmediatamente dado en el lenguaje, es en primer lugar liberarse de la preocupación por la historia; sin duda es útil referirse a sus lecciones como a las de una especie de experiencia metafísica que pone en evidencia ciertas necesidades del pensamiento, pero lo óntico no tiene edad. Es hoy, para nosotros, tal como se ofreció a los primeros hombres que concibieron esa noción, y aunque el estudio crítico de sus esfuerzos, incluso de sus errores, pueda facilitar la investigación metafísica, no es condición para ello. Para cada uno la reflexión sobre el ente y sobre el ser del ente siempre puede iniciarse como en su primer momento, porque él se repite en todo acto de pensamiento, aun cuando éste último no se preocupe por aquél. La única historia que implica lo óntico es la que, siempre antigua y siempre nueva, recapitula sin cesar en todo espíritu.

Una segunda ventaja de esta manera de plantear el problema de la filosofía primera es la certeza de que su respuesta está necesariamente incluida en la noción de la cual ella parte. La reflexión se vuelve sobre el ser sin poder salirse de él; ella no cambiará de objeto en el transcurso del camino, puesto que lo que

ella nombraría de diferente manera sería también el ser. Finalmente la única luz en la cual se puede elucidar ese objeto, es ese objeto mismo. Más allá de lo que ella pueda decir, esta autoelucidación del ser que es la metafísica no hará nunca sino explorar en todos sus sentidos, sus propiedades, que van, en el ser, desde el ser al ser, a través del ser. Se permanece así, en el interior del ser, si puede decirse, porque nada hay de exterior. La meditación acerca de lo óntico es la filosofía primera misma. Se puede naturalmente rehusar llegar allí; nadie tiene obligación de ser metafísico; pero por este rechazo, o esta negligencia, uno se cierra el acceso a la filosofía primera que, por ser ante todo una vuelta del pensamiento sobre su objeto primero y propio, le impone a la vez regla y contenido.

Estas posturas arrastran por otra parte ciertas conclusiones límites de las cuales sería vano querer escapar. Primero, justo porque el ser es el objeto propio del pensamiento metafísico –cualquiera que sea el sentido en que se entienda la expresión y con tal que ella solamente signifique al menos el conocimiento último accesible al intelecto– no se puede proponer alcanzar una noción de Dios que no sea sustancialmente idéntica a la noción filosófica de ser. En este sentido, ontología y teología son una sola cosa. Podría ser que pensar a Dios en filosofía fuera una cierta manera de pensar el ser, pero es contradictorio en filosofía querer alcanzar un objeto situado más allá del primer principio del conocimiento. La única teología posible para el filósofo es la que pone en el origen y fin de todo a un ser llamado Dios, del cual ella no puede saber nada, en tanto que Dios, que no lo sepa en tanto que Él es el ser. La sustancia de Spinoza simbolizaría muy bien esta necesidad.

[Ontología y religión]

La misma necesidad se impone en sentido inverso. Uno puede preguntarse si es necesario, o simplemente deseable, que la religión se racionalice; pero quizás es inevitable de hecho para cierta clase de espíritus. Si lo hace, la religión sólo tendrá una opción de posibilidad limitada. No podrá continuar su búsqueda hasta su término sin llegar a una filosofía del ser en la que Dios se identifique con el primer principio e inversamente. Sin embargo, necesitará un medio para distinguir, en el seno del principio mismo, al dios de la filosofía y al dios de la religión. En caso de no saber distinguirlos, ella misma se diluiría en la filosofía, como lo ha hecho muchas veces en el transcurso de la historia. Lo que los teólogos rechazan bajo la etiqueta de "filosofismo" es uno de los peligros a los cuales la religión está expuesta siempre. Para no caer en esto, es necesario que la religión acepte racionalizarse sólo hasta un cierto punto, lo cual puede hacer de dos maneras principales. Una es contentarse con justificaciones no metafísicas e incompletamente racionales. El renacimiento permanente de filosofías religiosas y del sentimiento, del deber, de la vida, de la persona, de la acción y de otras del mismo género, se explica por el deseo de conferir a la religión una

cierta consistencia racional sin restringirla sin embargo a un rigor racional propiamente metafísico. Otra manera es poner entre los dos órdenes una diferencia específica tal que no se pueda pasar de la filosofía a la religión, e inversamente, sin tener que afrontar una ruptura de continuidad.

La naturaleza del obstáculo puede concebirse de diversas maneras, por ejemplo, como la diferencia entre los órdenes introducida por Blas Pascal: después de la distancia infinita que separa la materia del pensamiento, está la que separa el pensamiento de la caridad. También puede suceder que, poniendo tan lejos como sea posible su propia racionalización, una religión se vea necesitada a reconocer que se impone un límite, y que aún existe una diferencia esencial entre el Dios de la religión y el ser de la filosofía. En los hechos estas posibilidades principales pueden realizarse bajo innumerables formas particulares. De todas maneras, será necesario siempre arribar a una de estas dos conclusiones: o bien renunciar a racionalizar la religión hasta su término, lo que lleva a mantener una distinción específica entre religión y filosofía, o bien, por el contrario, identificarlas completamente. En el segundo caso, es inevitable que el dios de la religión se reduzca al de la filosofía y en consecuencia que se identifique con el ser, cualquiera sea la manera, por otra parte, como se lo conciba. Esto es lo que explica que Spinoza –cuyo filosofismo era puro–, fuese a menudo considerado un ateo. Sea como sea, en tanto que la religión quiera pensarse según los métodos y el espíritu de la filosofía, ella no puede tener otro alcance que el de la filosofía misma. Es necesario saber si esa cima no es para ella un límite; mas le corresponde a ella decir si considera imponérselo o no.

[Sobre un ateísmo metódico]

Estas distinciones abstractas definen el área en cuyo interior debe necesariamente moverse la meditación sobre el ser y sobre Dios, pero en cuanto se aplica directamente a esas nociones, la reflexión se encuentra en presencia de una opción. ¿Es necesario ir a buscar cómo el Dios de la religión penetra en el ser de la metafísica, o, por el contrario, cómo el ser de la metafísica segrega o se acerca al Dios de la religión? Lo más grave es que eligiendo, se decide de antemano la respuesta. Ahora bien, un filósofo, si habla como tal, no puede vacilar sobre la fórmula de la pregunta. Si el objeto del pensamiento filosófico es el ser, ¿puede preguntarse solamente cómo y de dónde llega y cae Dios en el ser de la metafísica? A partir de este planteamiento de la pregunta, la respuesta está predeterminada, pues aunque Dios penetre en el ser desde afuera, no tiene con él relación necesaria; el término de la reflexión metafísica consistirá pues, necesariamente en la decisión siguiente: que el ser debe ser desdivinizado. Ha habido menosprecio o confusión de objetos entre filosofía y religión. Por otra parte, si Dios no llega a la metafísica desde afuera, sino que surgió como una necesidad del ser mismo, lo divino se presentará como una propiedad de lo metafísico,

Dios se reducirá inevitablemente al ser del cual nace, a tal punto que en lugar de divinizar al ser, finalmente habrá que ontologizar lo divino. ¿Por qué? Porque, si es así, la realidad de lo divino es el ser, y lo metafísico, cuyo objeto es el ser en tanto que ser, o por lo menos el ente en tanto que ente, sólo seguirá siendo fiel a su función rehusando pensar el ser en tanto que Dios.

El resultado de una meditación conducida a partir de este dato está determinado de antemano. No puede ser más que una purificación del ser por eliminación de toda contaminación debida a la intromisión de la idea de Dios. Es, pues, natural que a partir de Hegel, pasando por Nietzsche y, más cerca, en el pensamiento de Martin Heidegger (en la medida en que él se deja penetrar) se tienda a considerar el ateísmo metódico como una condición necesaria del avance de la reflexión metafísica. Se quita a la ontología el peso de la teología, para dejar sólo una ontología, que por otra parte debe superar el gran riesgo de desembocar en otra teología. En toda hipótesis, la ontología tiende cada vez más, a ocupar todo el terreno sobre el cual la teología estaba establecida. La victoria final del ser es a la vez la derrota de Dios y puesto que la filosofía tiene el deber de proceder prescindiendo de Dios, el filósofo tiene el deber de proceder de manera impía, pues la captación de la verdad del ser tiene como condición necesaria una impiedad especulativa que consiste en pensar el ser como totalmente desdivinizado.

[El filósofo y el teólogo]

Así como es natural para el filósofo preguntarse cómo Dios ha entrado en la ontología, también lo es para el teólogo preguntarse cómo el ser es objeto de la teología. El metafísico no admitirá con facilidad este segundo planteamiento de la cuestión, pero es legítimo. En realidad, nada parece haber predispuesto de antemano a que las dos nociones se reúnan. Los jónicos se interrogaban por la esencia de lo real, la *ousía*: decían –por ejemplo Tales– que es el agua; y agregaban que "todo está lleno de dioses"; pero no parece que, en el pensamiento de Tales, el agua haya sido dios. De la misma manera en Platón. La búsqueda filosófica de la esencia de la realidad, que conduce a las ideas, y aún más allá de la esencia, se alcanza en un orden distinto de ella, de naturaleza más bien mítica; en ese orden se encuentran los dioses, o "daimones", incluso el Hacedor imaginario que, en el *Timeo*, construye el mundo. La diferencia principal entre los dos órdenes es que el filósofo busca descubrir los principios de inteligibilidad que permiten comprender la naturaleza del ente, o de los entes, mientras que el teólogo, o el filósofo mismo cuando se expresa como teólogo y habla de los dioses, se los imagina siempre como seres, hasta casi siempre como vivientes, y aún como personas. Lo que el filósofo descubre al término de su búsqueda, es una noción que le permite comprender la naturaleza, en tanto que el teólogo se encuentra de entrada con seres más poderosos que él, pero reales como él y en el

mismo sentido que él, capaces de afectar para bien o para mal su existencia presente o futura; por ello los dioses de la mitología menos evolucionada determinaron en los que creen en su existencia un comportamiento característico al que se le da el nombre de culto, o al menos de observación ritual; el metafísico que medita sobre el ser, no se siente, por el contrario, necesitado de adoptar ninguna conducta particular en el momento en que en su espíritu aparece la conclusión de que el ser es dios. Las nociones a las cuales arriba el pensamiento del filósofo pueden tener un objeto divino, pero son ellas –y no él– las que constituyen el término de su reflexión; los dioses son, por el contrario, cosas o personas reales con las cuales el creyente establece relación él mismo personalmente. El ser y, si puede decirse, el dios (como se dice el aire o el fuego) pertenecen a dos órdenes diferentes.

Parece bastante arbitrario imaginar una suerte de evolución ideal, en el curso de la cual el hombre habría en primer término imaginado lo divino como una especie de cualidad común a un género de seres, después habría atribuido la divinidad así concebida a ciertos seres particulares –a los que habría llamado "dioses"– y, finalmente, habría concentrado en uno sólo de ellos, llamado Dios, la esencia total de la divinidad, identificándola con el ser de los filósofos. Plantear el problema en el plano de la historia es una empresa desesperante. Sólo captamos el pensamiento de los hombres antiguos a través de lo que creemos comprender en su lenguaje, después de haberlo traducido al nuestro, que no está hecho para expresar lo que ellos tenían en su propio espíritu. No se puede, pues, reprochar al filósofo que imagine entre las nociones un orden de sucesión que jamás han tenido; pero es necesario al menos exigir de él que no haga derivar unas nociones de otras pertenecientes a órdenes específicamente distintos. Con la tendencia de los filósofos a teologizar, unida aquí a la de los teólogos a filosofar, se ve aparecer una clase mixta de entidades filosófico-religiosas que el pensamiento se aventura a recorrer sin notar nunca los momentos en que pasa de un orden a otro.

[El ser y lo divino]

A riesgo de causar algún escándalo en los espíritus cuya piedad les impide ver lo que tienen ante sus ojos, es útil recordar que el Dios del judaísmo, que es el del cristianismo, en cuanto a la esencia, pertenece como tal a la clase de los dioses reales de la religión y, de ninguna manera, a la de los principios primeros de la metafísica. Yahweh es alguien. Habla a su pueblo, lo protege, lo castiga mediante una serie de intervenciones directas cuyo sentido explican los sacerdotes. Exigiendo del pueblo elegido un culto único, que se sabe es obtenido con esfuerzo, Yahweh se encuentra en el espíritu del pueblo judío enfrentado a un sinfín de divinidades extrañas a su persona. Él es el único "verdadero Dios", pero no faltan candidatos para este título. Aun después del advenimiento del

cristianismo, cuando los primeros creyentes se encontraron frente a los problemas planteados por los cultos del Imperio, los teólogos no pensaron en negar la existencia de los "falsos dioses", ni que estos fueran seres reales capaces de intervenir en la vida de los individuos o de los Estados, los identificaron simplemente con los demonios, haciéndolos, por otra parte, ángeles caídos, que eran también seres reales y personas que formaban parte de una historia sagrada, mucho más que de un conjunto de principios y de conceptos.

A esta altura se puede aún decir que el creyente se encuentra en una situación privilegiada en relación al filósofo, pues él puede decir, al menos con cierto grado de verosimilitud y apropiadamente, en qué momento se ha introducido el ser en su teología. La unión del ser y lo divino no se ha efectuado aún en la filosofía de Platón. Se ha producido a menudo en el espíritu de algunos de sus historiadores y la mayoría tiene las dos ideas de Dios y del Bien como idénticas o, también, considera como dios a todo lo que Platón llama divino. No se probará jamás que él mismo no haya identificado a Dios y al Bien en su pensamiento pero, aunque lo haya hecho, puede uno extrañarse de que no lo haya dicho. Él ha hecho otra cosa, cuyo sentido aparece claramente en la filosofía de Aristóteles, con quien la empresa llega a su término. Por otra parte, basta con releer lo que éste ha dicho sobre eso en su *Metafísica* para medir el alcance de su decisión:

> "Una tradición, venida de la más remota antigüedad y transmitida bajo forma de mito a las siguientes generaciones, nos enseña que las primeras sustancias son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza entera. El resto de esta tradición ha sido agregado más tarde, bajo forma mítica, con el objeto de persuadir a las masas y para servir a las leyes y al interés común; así se da a los dioses forma humana o se los representa semejantes a ciertos animales y se agrega toda clase de precisiones de este tipo. Si apartamos del relato su fundamento inicial y lo consideramos aislado, a saber, la creencia de que todas las sustancias primeras son dioses, entonces se pensará que ésa es una aserción verdaderamente divina. Mientras que, muy probablemente, las distintas artes y la filosofía se han desarrollado lo máximo posible en diversas oportunidades y cada vez se han perdido, esas opiniones son, por así decirlo, reliquias de la sabiduría antigua conservadas hasta nuestro tiempo. Tales son, pues, las reservas con las cuales aceptamos la tradición de nuestros padres y de nuestros antiguos antepasados"[1].

Es notable que en este texto, que contiene en germen toda la doctrina de Averroes sobre las relaciones de la filosofía y de la religión, Aristóteles vaya a buscar el origen en las filosofías jónicas y, en cierto sentido, la justificación de

---

[1] Aristóteles, *Metaphysique*, traducción J. Tricot, Paris, Vrin, 1953; t. II, pp. 698-699.

su propia tesis. Eliminando la mitología popular y poética de la que Platón había ya hecho la crítica, Aristóteles se encuentra otra vez en presencia de una vieja idea que le parece justa: las Sustancias Primeras son los dioses. Tal es, en efecto, su propia doctrina en la *Física* y, sobre todo, en la *Metafísica*, donde los astros y las inteligencias motoras son promovidos a la categoría de los dioses, siendo el primero y el más perfecto de todos el Primer Motor Inmóvil, forma pura de toda materialidad y de toda potencialidad, acto puro de pensamiento que se piensa eternamente a sí mismo y que vive una vida bienaventurada y eterna.

[Aristóteles y el "dios" de la Física]

Es evidente lo que ha pasado. No es lo divino que ha entrado en la metafísica, sino más bien el metafísico quién ha ido a buscar a dios en la física, para anexárselo, pero sólo se ha apoderado de él después de haberle hecho sufrir una necesaria purificación. Continuando un trabajo ya muy desarrollado por Platón, Aristóteles concibió la tarea religiosa de la filosofía como un esfuerzo por elevar a su perfección racional una noción de dios groseramente deformada por las creencias populares, pero que los físicos habían descubierto antes que él. Se perdería el tiempo discutiendo a nivel histórico el valor del testimonio de Aristóteles. Si el pasaje discutido es auténtico, Aristóteles fue el primero de los tradicionalistas y la teología que él recomienda ha sido ya encontrada, perdida y recuperada en cierto modo desde siempre. La teología es un caso particular de la verdad universal del eterno retorno. Sea como sea su visión personal de la situación es simple: los filósofos se dedican a conocer la naturaleza y la estructura del universo; su investigación, puramente racional, los conduce a decir lo que son las "substancias primeras", es decir, los seres primeros y las primeras causas del mundo; él mismo identifica la primera de esas causas y el primero de esos seres con la más alta de las Inteligencias Separadas, por amor de la cual las otras Inteligencias causan los movimientos, operaciones, generaciones y corrupciones que observamos en el universo. Habiendo obtenido esta conclusión última de su filosofía, Aristóteles agrega simplemente que esta sustancia primera es lo que, como filósofos, nosotros podemos llamar un dios.

Se imponen dos observaciones al menos e, incluso, debemos considerarlas desde el punto de vista particular en el que abordamos aquí la doctrina. En primer lugar, es indudable que, fundándose solamente en la razón filosófica e incluso en reacción contra ciertas teologías propiamente religiosas, Aristóteles ha concebido una noción de Dios de una pureza tal que pudiera llegar a ser el objeto de una religión natural auténtica. El hecho es tanto más notable puesto que ese dios del filósofo es simplemente aquí la última palabra de la astronomía o, como se diría hoy, la piedra angular de un "sistema del mundo". Planteado por la física como un ser metafísico, el dios de Aristóteles sólo es sobrenatural en el sentido aristotélico del término, es decir, en tanto que inmaterial y trascendente

al orden de la *physis*; no es sobrenatural en el sentido cristiano del término, pues si él mismo no formara parte de la estructura del mundo, ¿cómo sería la razón y la causa de ella? Sin embargo, este fisicismo de la teología de Aristóteles que mantendrá Averroes y, al principio, al menos, Tomás de Aquino, pero que criticarán Avicena y Duns Escoto, se expresa en un tono que sólo puede designarse como el de la piedad. Para convencerse de esto, léase solamente el capítulo 7 del libro L de la *Metafísica*:

> "De tal principio dependen el cielo y la naturaleza, y ese principio es una vida comparable a la más perfecta que nos sea dado, a nosotros, vivir por un breve momento (...). Ahora bien, el pensamiento que es por sí, es el pensamiento de lo que es lo mejor por sí, y el pensamiento soberano es el del soberano bien (...). Si, pues, ese estado de felicidad que sólo poseemos por momentos, Dios lo tiene siempre, esto es admirable; y si para él es mayor, esto es más admirable aún. Ahora bien, es así como él lo tiene. Y la vida también pertenece a Dios, pues el acto de inteligencia es vida y dios es este acto mismo; y el acto subsistente en sí de Dios es una vida perfecta y eterna. Por lo tanto, llamaremos dios a un viviente eterno y perfecto: la vida eterna y perfecta pertenece entonces a Dios, pues es eso mismo lo que es Dios"[2].

[Unión de metáfora y religión]

Y he aquí la segunda observación. Se ve aparecer aquí la unión de la metafísica con la religión, y ella se prepara por iniciativa de Aristóteles, cuya doctrina debía llegar a ser un día como la sustancia misma de la teología cristiana. La operación se hace posible en el momento en que, en lugar de asignar a lo real principios de inteligibilidad, como las ideas de Platón, Aristóteles recurría a seres actualmente existentes, a astros, a inteligencias personales para dar razón de la producción de las sustancias naturales y de su ordenamiento en un cosmos único regido por fines. Esta sustitución por seres reales a principios inteligibles es lo que León Brunschvig no ha perdonado jamás a Aristóteles. A sus ojos, esta caída en la mitología era una traición al platonismo y, a la vez, a la filosofía del espíritu. Es posible; pero lo que se debe ver aquí es sencillamente lo que él mismo se proponía hacer y lo que dijo haber hecho.

Lo que sucede es bastante claro, Aristóteles no pretende haber inventado la idea de Dios. Tampoco pretende haberla descubierto al término de una investigación filosófica en la que ella sería la última palabra. Nada cambiaría en su doctrina si, después de haber establecido la existencia de una Primera Substancia Separada, causa de todo el devenir observable, no la hubiera llamado dios. La llama así para hacer ver cómo se debe comprender la naturaleza de dios si se

---

2 Aristóteles, *Metaphysique*, pp. 680-683.

desea hablar de Él como corresponde a un filósofo. Es necesario remontarse para ello más allá de su corrupción a través de las mitologías populares de estilo homérico hasta las intenciones sanas de los filósofos que han identificado a los dioses con los primeros principios y las primeras causas de la naturaleza. Él mismo no hace aquí más que recuperar el sentido de su doctrina y, gracias a los progresos de la astronomía, conducirla a su punto de perfección.

Difícilmente se podría imaginar una absorción mayor de la religión por parte de la filosofía, pero no parece exacto interpretar este acontecimiento como expresión de una tendencia natural de la metafísica de Aristóteles, y quizás de toda ontología que toma la forma de una teología. Tal no fue el caso. Se puede decir, por el contrario, que frente a la religión de los mitos, el filosofismo integral de Aristóteles se presentaba como un intento de desacralización de la metafísica y, particularmente, de la ontología. Todo lo que se puede encontrar en él de religión está incluido en la determinación de los primeros principios y de las primeras causas de la naturaleza en un universo que contiene en sí la razón de su ser, al mismo tiempo que de su inteligibilidad. Dios es allí el último nombre de la ciencia, y esto es lo que debía comprender tan bien Averroes, cuya teología natural, calcada sobre la de Aristóteles, debía servir de arma de guerra contra toda teología propiamente religiosa, en el sentido en que la religión se distingue específicamente de lo filosofía[3]. La teología sólo penetra en la ontología para ser absorbida por ella. Es la victoria del ser sobre lo divino.

Por importante que haya sido, y cualquiera sea el juicio filosófico que se haga sobre ella, la doctrina de Aristóteles estaba lejos de resolver el problema. Algunos le reprochan aún haber explicado la naturaleza por medio de seres que no existen –las inteligencias motoras– mientras que otros se quejan de que su metafísica sea, en realidad, una simple física incapaz de sostener una teología digna de ese nombre. En efecto, el ente en tanto que ente –que él asigna como objeto a la filosofía primera–, o bien es el origen inmóvil del movimiento o bien una noción abstracta de la misma naturaleza que aquéllas de las que se ocupa la lógica, ese *ens commune*, ser en general, del cual Tomás debía afirmar que no es el ser divino estudiado por el teólogo. Platón habría ido más lejos que Aristóteles si hubiera concebido el Bien no sólo como divino, cosa que hace, sino como Dios. Faltaba, pues, después de Aristóteles, realizar la identificación de lo divino con el ser para alcanzar el término último accesible a la reflexión teológica

---

[3] De aquí la oposición, señalada más arriba, de Averroes a la pretensión, declarada en su predecesor Avicena, de formular pruebas metafísicas de la existencia de Dios: "Via autem que processit Avicenna in probando primum principium este via loquentium (es decir los teólogos, musulmanes) et sermo ejus semper invenitur quasi medius inter Peripateticos et Loquentes", Averroes, *In Physic*, text. com. 22; Venise, 1562, ff. 56v, 57a. Es, en su misma raíz, la disputa de la filosofía cristiana.

y metafísica: una teología que fuera también, intencionalmente profunda y no sólo por inadvertencia, una teología.

Casi no hay ejemplo de un problema filosófico cuyos datos, una vez explícitamente planteados, no engendren finalmente las consecuencias necesarias; pero los principios mismos pueden, por el contrario, permanecer estériles durante siglos, por falta de espíritus capaces de escrutar en ellos el sentido. Por otra parte, ellos son inagotables, a tal punto que jamás se sabrá si su contenido ha sido ya escudriñado a fondo. El ser, que es el primer principio, es el ejemplo más perfecto del olvido en el que puede languidecer largo tiempo la verdad.

[El ser según Parménides]

Por lo que se sabe, el descubrimiento del ser corresponde a Parménides de Elea. La noción se impuso por sí misma en su espíritu con tal fuerza que él la cantó líricamente. Se puede decir además que la captó casi completamente desde el primer momento. Esto era natural, puesto que, en el caso de las nociones primitivas y simples, uno sólo puede verlas tal como son o perderlas totalmente. Por otra parte, si se remite uno a su poema, se constatará que Parménides no dice nada allí acerca de lo divino. El ser del que habla es el del ente, *to éon*, quizás el universo, o la realidad en general, o simplemente el ente como tal; lo único cierto es que ese ser, cualquiera que sea, presenta rasgos que le pertenecen necesariamente en tanto que es ser. Aproximadamente la descripción parmenídea aparece válida para todo ser, cualquiera que éste sea.

Parménides no pretendía, sin embargo, fundar la ontología. Como sus predecesores –los físicos de Jonia–, él se preguntaba solamente acerca de qué materia primera está hecha la realidad. Unos decían el agua, otros el aire o el fuego; el mismo respondía, el ente: todo lo que es real está hecho de ser. Parménides pensaba, pues, el ser tanto en términos físicos como metafísicos; pero a decir verdad, la distinción hubiera sido para él carente de sentido. No es, entonces, sorprendente que, después de él, no sólo ningún filósofo haya identificado a Dios con el ser, sino que además nadie haya extraído de su física y de su ontología la teología del ser de la que estaría grávida. Jenófanes había dicho que el Uno es Dios; pero Aristóteles debía contentarse con divinizar a una cierta clase de substancias y, supremamente, a una de ellas; si, como se afirma, su metafísica estaba grávida de una teología del ser, él mismo no parece haberse dado cuenta de ello.

Uno puede extrañarse de que una decisión especulativa tan simple, y de la cual todos los elementos estaban reunidos, no haya sido tomada por ningún filósofo de la antigüedad, que se sepa. Plotino mismo no se atrevió a llevar al ser y lo divino al primer lugar ni a la cima de su tríada suprema. El ser, que es lo divino propiamente dicho, sólo ocupa allí el segundo lugar, después del Uno o

del Bien, que informa y actualiza todo el resto. Es curioso que dos nociones, de la cuales se afirma que una conducía necesariamente a la otra, hayan demostrado tan poca inclinación a unirse. Sólo en la teología especulativa judeo-cristiana se produjo finalmente el encuentro y en ella fue sellada una alianza duradera entre el ser de la filosofía y el Dios de la religión.

[El sacerdote y el filósofo]

Las cosas se produjeron por otra parte con notable lentitud, pero un acontecimiento importante volvía el asunto finalmente inevitable. Se encuentra la descripción de esto en Lactancio, hombre sin genio filosófico, pero observador de notable perspicacia. Él anunciaba simplemente, como un acontecimiento cuyas consecuencias debían ser considerables, la unión de la función sacerdotal y la función filosófica. Hasta el advenimiento del cristianismo, jamás sacerdote de religión alguna había sido eso que se llama hoy un filósofo, ni jamás un filósofo de cierto renombre había sido un sacerdote; ahora bien, Lactancio veía abrirse, por el contrario, con el cristianismo, una era nueva en la cual los sacerdotes serían también filósofos y a la inversa. De ahí en adelante, decía –y San Agustín debía repetirlo en términos muy semejantes–, la verdadera religión sería la verdadera filosofía y, a su vez, la verdadera filosofía sería la verdadera religión. Ha habido, pues, como una confluencia deseada, querida, casi provocada de la especulación metafísica y de la creencia religiosa. El acontecimiento debía provocar un giro completo de las relaciones tradicionalmente establecidas entre los dos órdenes de conocimiento. Hasta el advenimiento del cristianismo, los filósofos se habían atribuido, entre otras funciones, la de someter las religiones populares a una purificación siguiendo la luz de la razón natural; a partir de este momento, eran los cristianos mismos quienes se encargarían de desmitologizar o desmitificar la religión popular y aún la filosofía misma. Lo que se iba a llamar muy pronto "teología" debía nacer en el espíritu de esos nuevos sacerdotes-filósofos, entre el conocimiento y la creencia, ejercitándose juntos en definirse, fortificarse, pero también en purificarse mutuamente.

[La expresión del ser en el Éxodo]

Se sabe cuánta importancia tuvo, en esta historia, la existencia del célebre texto del *Éxodo* (3, 13-14), donde Yahweh dice a Moisés –quien le preguntaba su nombre–: *Yo soy el que soy*. El sentido del pasaje es controvertido entre filólogos, quienes piensan que el Espíritu Santo no puede inspirar nada que sobrepase el nivel de la gramática y del diccionario de su escriba ocasional, y otros que no creen violar las reglas de la filosofía al admitir que el inspirador de

la Sagrada Escritura es excepcionalmente inteligente[4]. Lo que importa, ante todo, es que la letra de la Escritura haya permitido afirmar, sobre la fe en la palabra divina, que Dios mismo haya reivindicado como nombre suyo expresiones tales como *Yo soy* o *El que es*. Filosóficamente hablando, se trata allí de un accidente extrínseco a la reflexión metafísica; pero a partir del momento en que los filósofos iban a ser sacerdotes, resultaba inevitable que esta experiencia religiosa se integrara, de una manera u otra, a la teología cristiana y, por la misma razón, a la filosofía que, a partir de ese momento, era una con la religión. Para desdivinizar hoy la filosofía es necesario, pues, volver a lo que era la situación antes del acontecimiento descrito por Lactancio. Quizás esto no es imposible, pero la primera cuestión es saber, suponiendo la tarea posible, si es necesaria o al menos útil, y en qué sentido sería, filosóficamente, un avance el desarrollarla.

[Religión cristiana y ontología]

La respuesta depende en parte de la manera como se comprenda la naturaleza de la relación que se ha establecido en el pasado entre teología y metafísica. Un primer error que se debe evitar es confundir teología y religión. El cristianismo es la religión en la cual la persona de Cristo es el centro. En tanto que conocimiento, esta religión vive de la fe, que por su parte no debe nada de su sustancia a la filosofía. Basta con releer la larga serie de decisiones conciliares concernientes a la Trinidad, la relación del Hijo con el Padre y la de las dos naturalezas, divina y humana, en la unidad de una sola persona divina, para convencerse de que sus afirmaciones y negaciones reiteradas jamás se han propuesto explicar ni hacer comprender cosa alguna, sino solamente definir el objeto de la fe cristiana y preservar su integridad. La filosofía no desempeña aquí otro papel que el de proveer un lenguaje, fatalmente inadecuado a su objeto, pero que busca la precisión. Por otra parte, Jesucristo es Dios; en tanto que Dios, es objeto de la reflexión filosófica que, iniciada por los griegos mucho antes del Cristianismo, se ha continuado sin cesar, en la Iglesia y fuera de ella, desde el momento de su fundación. Cuando uno se pregunta acerca de la relación de la teología y la ontología, sólo se puede tratar de la teología especulativa, denominada hoy *escolástica*, y que, aún antes de recibir ese nombre, se proponía expresamente como fin obtener una cierta intelección del objeto de la fe. No se trata de sustituir la fe por la razón en relación a ningún punto relevante de la creencia, sino solamente –siendo la fe algo dado y mantenido fuera de toda disensión– de intentar obtener, valga lo que valiere, una interpretación de su objeto en el lenguaje de la razón.

---

[4] La imprudencia –pues eso es para un filósofo– será vista en el capítulo siguiente: "Yahweh y los gramáticos", pp. 179 y ss.

Los que se proponen desdivinizar la metafísica, se encuentran aquí enfrentados con un problema, cuyos datos uno querría estar seguro de que ellos los comprenden exactamente. Tal como se la acaba de describir, la teología representa exactamente la obra propia de la era anunciada por Lactancio, en la que los sacerdotes serían al mismo tiempo los filósofos. Las objeciones dialécticas contra la posibilidad de tal empresa se estrellan con el hecho de que, siendo –según se dice– teóricamente contradictoria, sin embargo, ésta se ha llevado a cabo. De Eusebio de Cesarea a Juan Gerson, la historia permite asistir a un esfuerzo continuo para obtener una idea del Dios cristiano que fuera al mismo tiempo una noción filosóficamente pura del ser. En realidad, después de la revelación religiosa del *Éxodo*, las dos nociones tendían a coincidir. El resultado de ese esfuerzo fue decisivo para la historia de la metafísica como para la de la teología, pues toda modificación sufrida por esta noción común a las dos disciplinas afectaba a la del ser tanto como a la de Dios. La ontología y la teología fueron, pues, paralelamente afectadas por ello.

La naturaleza de esas modificaciones es muy difícil de definir en razón de los malentendidos a los que uno se expone, o aún los que uno crea involuntariamente en cuanto habla de ellas. De cualquier manera que los teólogos cristianos hablen de Dios, aun cuando ellos hablen de Él como filósofos, éste sigue siendo para ellos idénticamente el mismo Dios de la fe, al que el más sencillo de los fieles conoce tan bien o mejor que el más profundo filósofo. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob no cambia, ni siquiera cuando los filósofos y los sabios –Agustín, Tomás de Aquino, Descartes o Pascal–, corrigen, purifican, profundizan de múltiples maneras la noción que ellos se forman de Él. Es que la noción de ser es analógica, polimorfa e inagotable; y de ahí la posibilidad siempre abierta de conceptualizaciones filosóficas diferentes del mismo Dios de la fe, que engendran muchas teologías especulativas filosóficamente diferentes pero compatibles desde el punto de vista religioso.

No es preciso decir que este trabajo se continúa sin dirección definida y casi al azar. A diferencia del Dios de la fe que no cambia, el del conocimiento filosófico puede avanzar por profundización de un objeto que, de todas formas, lo transciende. Así pues, los teólogos han procedido también a una especie de examen crítico de su noción filosófica de Dios. El resultado de ese examen fue doble. Por una parte la teología ha depurado constantemente nuestra representación de Dios. No se trata aquí de su concepto, sino en efecto del conjunto de las imágenes de las cuales este concepto se acompaña inevitablemente y que pueden variar según las épocas o aun en el tiempo, de una persona a otra. Por otra parte, se ha producido una notable profundización intelectual de la captación del ser y, por una consecuencia inevitable, una profundización correspondiente en la manera en que los teólogos han pensado a Dios. Una simple mirada a la historia de la teología permite convencerse de ello. San Agustín, San Anselmo, Santo

Tomás de Aquino, San Buenaventura han creído en el mismo y único Dios, todos han sabido y afirmado que su nombre propio era el Ser, pero no hay dos entre ellos que hayan concebido el ser de una manera idéntica. También en este caso pensaban en el mismo ser, pero no lo concebían todos de la misma forma.

Tomando esta historia en su conjunto, se advierte que el primer resultado obtenido por lo teólogos-filósofos (los filosofantes) fue el descubrimiento progresivo del ser de Parménides. Inútil para Aristóteles, y aún para Platón –los cuales entendían uno y otro encontrar una realidad propia en el mundo de la apariencia sensible–, el ser de Parménides era una noción necesaria pero sin objeto real. En efecto, en ninguna filosofía griega anterior a la era cristiana, la realidad empíricamente dada presenta los caracteres necesarios del ser en tanto que ser; no hay nada que sea el ser puro, y nada más que eso. Ni siquiera en la especulación tardía de Plotino, el ser no es sino en tanto que es la Idea y el lugar de los inteligibles, pues de lo inteligiblemente determinado solamente se puede decir lo que es, y también por tanto, que es. A partir del cristianismo, por el contrario, el Ser puro aparecía como una realidad; era posible al mismo tiempo, pues, especular sobre el ser sin peligro de perderse en una reflexión sin objeto. Habiendo reivindicado Dios mismo el ser por su nombre, se estaba seguro de que todo lo que se dice con verdad del ser en tanto que tal, se aplicaba la vez a Dios. Por primera vez en la historia, la vía parmenídea de la verdad parecía ser la de la realidad.

[San Buenaventura en la historia del ser]

La historia del ser jamás ha sido escrita; hay que contentarse pues aquí con hacer notar lo que fue el punto de llegada de esta evolución doctrinal en el sigo XIII. Se lo encuentra en el notable *Itinerario del pensamiento a Dios* de San Buenaventura, particularmente en el capítulo V: "Contemplación de la unidad divina por su primer nombre, que es el ser"[5]. El segundo de los nombres principales de Dios es el Bien, que lo significa como fuente y origen de las personas divinas. Puesto que se lee poco a Buenaventura, recordemos cómo él mismo interpreta este hecho doctrinal que, no lo olvidemos, tiene una importancia fundamental para nuestro conocimiento teológico de Dios. Los dos primeros nombres de Dios son *esse et bonum*. El primero viene del Antiguo Testamento, y significa en primer lugar la unidad de la esencia divina: *Ego sum qui sum* (*Éxodo*, 3, 14): el segundo viene del Nuevo Testamento: significa en primer lugar la pluralidad de las personas divinas, según la parábola de Cristo al joven del Evangelio: *Nemo bonus est nisi solus Deus* (*Lucas*, 18, 19). Por eso, dice Buenaventura, "Damasceno, siguiendo en esto a Moisés, dice que *qui est* es el

[5] San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V: "De Speculationes divinae unitatis per ejus nomen primarium, quod est *esse*".

primer nombre de Dios; y Dionisio, siguiendo a Cristo, dice que *bonum* es el primer nombre de Dios"[6].

Solamente este primer nombre debe aquí retenernos. Se notará, pues, en primer lugar, que se trata claramente aquí de *esse* y no solamente de *ens*, es decir, del ser y no solamente del ente, pero se observará, sobre todo, la identidad que se afirma como una evidencia primera entre la noción de *unitas essentiae* y aquella de *esse*. La meditación del teólogo se encuentra, en efecto, inmediatamente ligada al deslizamiento de una noción trascendental a la otra, que es característica de toda meditación sobre el ser, cuando éste, rehusando inmovilizarse bajo la mirada del pensamiento, parece querer presentarse a sí mismo bajo todos sus aspectos a la vez. Él se revela primero como *certissimum*[7], es decir, que conlleva en sí la certeza absoluta de su realidad, a tal punto que no se puede negar que exista. Subrayemos de paso, sin comentario, esa propiedad capital de la noción de ser para la que la no existencia de su objeto es impensable. Retomando al mismo tiempo a Parménides, Buenaventura sitúa la raíz de esta propiedad del ser, que es su "certeza" (la certeza de su existencia) en su pureza. En efecto, el ser puro no se encuentra nada más que "en el completo fracaso del no ser", como inversamente, "la nada, en el completo fracaso del ser". La presencia de la más mínima huella de uno hacer huir al otro. Hemos vuelto, pues, al punto de partida de toda ontología, a saber que, "como la nada absoluta no puede tener nada del ser ni de sus propiedades, de la misma manera, a la inversa, el ser mismo (*ipsum esse*) no puede tener nada del no-ser, ni en acto ni en potencia, ni en su realidad misma, ni en el pensamiento que de él nos formamos". Con este eterno fundamento de lo que se llamará más tarde el "argumento ontológico", más allá de cómo se lo pueda formular o explicar, Buenaventura ocupa una de las posiciones maestras de toda la ontología que se piensa en sus propias implicaciones primeras, a saber, que el ser es la noción que todas las otras presuponen y la cual no presupone en sí misma ninguna otra. Porque la nada no es más que la ausencia del ser, es en relación al ser y a partir de él solamente como pueden concebirse las nociones relativas de no-ser, ser en potencia, ser limitado o finito, ser análogo y así sucesivamente; pues, como todas estas maneras de ser implican una contaminación de no-ser, ninguna de ellas es el ser puro, y todas se dicen en relación a él y a partir de él. Resulta, pues, que este acto de ser puro del cual hablamos, el *esse (quod) nominat ipsum purum actum mentis*, es Dios mismo: *Restat igitur quod illud esse est esse divinum*[8].

En un sentido, esta conclusión es común a todos los teólogos cristianos medievales. Ellos no están todos de acuerdo en que la idea de ser, porque es la

---

[6] San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 2.

[7] San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3.

[8] San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 2.

misma que la idea de Dios, baste por su sola presencia para establecer la existencia del ser divino; pero ninguno ha negado que, al menos en el pensamiento, sea imposible concebir a Dios de otra manera que como existente actualmente. Al mismo tiempo, el ser de Parménides alcanzaba con ellos la plena conciencia de sus implicaciones inmediatas: necesario, primero, eterno, perfectamente simple, enteramente en acto y soberanamente uno. La serie de estas propiedades, que no son del ser, sino el ser mismo, está contenida en un solo párrafo que es necesario citar entero por su unidad orgánica:

> "Unde si Deus nominat *esse* primarium; aeternum
> Simplicissimum, actualissimun, perfectissimum,
> Impossibile est ipsum cogitari non *esse*, nec *esse*
> Nisi unum solum. *Audi igitur, Israel, Deus tuus*
> *Deus unus est* (*Deut*., 6, 4). Si hoc vides in pura
> Mentis simplicitate, aliqualiter perfunderis
> Aeternae lucis illustrationes"[9].

¿Quién no percibiría en seguida las íntimas semejanzas al mismo tiempo que las diferencias? Parménides, recordémoslo, no habla de Dios y nada sugiere que piense en Él; aunque menos cree concebir la noción de ser en la claridad de una luz eterna que sería su objeto mismo. El deslizamiento de la filosofía a la religión es evidente en San Buenaventura. Sin embargo, la implicación mutua de las propiedades fundamentales del ser no pierde nada de su rigor filosófico al convertirse en la implicación teológica de los atributos principales del Dios cristiano: *unum horum necessario infert aliud*. En efecto, porque Dios es puramente *esse*, es absolutamente primero; porque es primero, es por sí, y entonces, eterno; porque es por sí y eterno, y entonces no por otro, es absolutamente simple; porque es simple y por tanto libre de toda potencialidad, es supremamente acto, y por lo tanto, supremamente perfecto, en síntesis, supremamente uno. Buenaventura no se conforma con esto. Si se quiere reiniciar con él la meditación del Dios-ser[10], se encontrarán allí todos los atributos del Dios cristiano venidos del Antiguo Testamento y pensado filosóficamente según la tradición de Parménides, es decir, como el ser en estado puro, primero y último: *qui igitur esse purissimum et absolutum, quod est simpliciter esse, est primarium et novissimum, ideo est omium origo et finis consummans*[11]. No se puede estar más lejos del pensamiento de Parménides y sin embargo no renegar de su tradición.

---

9 San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 6.

10 San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 7-8.

11 San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 8.

[Santo Tomás y la historia del ser]

La misma noción de ser, y de ser divino, se desarrolla al comienzo de la *Summa Theologiae*, bajo la forma de una determinación completa de la "simplicidad" divina. Lo mismo en el *Contra Gentiles* (I, c13 ss.) donde las notas principales del ser parmenídeo siguen estando ligadas a la noción filosófico-teológica del Dios cristiano: *ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, omnino simplicem, unum et huiusmodi*[12]... Santo Tomás no ha tenido escrúpulo en explorar a fondo las raíces filosóficas y teológicas de este infinito primer principio, primer concepto en el conocimiento, porque su objeto es primero en la realidad. El conocimiento que de él tenemos presenta en su doctrina dos caracteres en apariencia opuestos, pero complementarios. Por una parte, es un conocimiento abstracto, formado por el intelecto agente a partir de lo sensible y de lo cual no puede desprenderse. El error de tantos excelentes espíritus cuyas doctrinas se originan en lo que se llama ontologismo, fue suprimir el intelecto agente transformando así en una intuición directa de lo inteligible la noción abstracta que de él tenemos.

Sin embargo esto es lo que justifica en Santo Tomás la conclusión decisiva de que el fin último del hombre no es el conocimiento de Dios tal como podemos obtenerlo en esta vida. En efecto, aunque Dios es el Ser, el conocimiento abstractivo que tenemos del ser no es un conocimiento intuitivo de Dios. La noción de ser no es más que un principio, mientras que Dios es un ser, *El que es*. Inversamente, es importante no disminuir el valor de ese conocimiento abstracto por debajo de su valor real. En efecto, es natural que el intelecto, por el cual el hombre es eminentemente imagen de Dios, se dirija directamente en la realidad a aquello por lo cual ella también porta ante todo, y en lo más profundo, la huella de su creador, el ser. No es entonces casual que las notas principales del ser sean también las notas principales de Dios. Santo Tomás se acerca en este punto, por las vías que le son propias, a las conclusiones maestras de San Agustín, y lo dice expresamente en el *Contra Gentiles* (III, c47): "In quantum ergo quaelibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur secundum quod de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus judicare"[13]. Los que temen que el intelecto agente aísle al hombre de Dios interponiendo su luz propia entre Él y la del Sol de las Inteligencias, experimentan una vana inquietud. Por el contrario, precisamente por este intelecto nuestra verdad es verdaderamente nuestra y no existen más que tres seres capaces de conocerla: el ángel, el hombre y Dios[14].

---

[12] Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, III, c39, 1.

[13] Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, III, c47.

[14] Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, III, c37.

Así pues, Santo Tomás asegura la supervivencia de la ontología tradicional por medio del empirismo aristotélico con el que la impregna, pero es necesario señalar el avance posterior que su teología le permitió: el mismo con que Tomás honra al musulmán Avicena. Consistía en llegar, más allá del ente, hasta el ser. En efecto, si Dios es la cima de la realidad, no se lo puede concebir como un ente entre tantos otros, sino efectivamente como el ser puro, sin ente alguno, es decir, sin esencia. *Primus*, dice Avicena, *quidditatem non habet*. Palabra decisiva, que marca la más alta cima jamás alcanzada por la teología natural, es decir, metafísica. Por necesidades teológicas, Tomás mismo prefería expresarse de otro modo. En Dios, decía, el *esse* es la esencia; él es, pues, su ser: no lo tiene, y justamente por eso él mismo es llamado ante Moisés, *El que es*. Como decía San Agustín en sus *Confesiones*, Dios es *Est*.

Esta decisión no implicaba un cambio perceptible en los atributos parmenídeos del ser. Sobre todo si se acepta la corrección que Meliso había dado a la doctrina al atribuirle al ser la infinitud que Parménides parece haberle negado –y que, por otra parte, Buenaventura prefiere llamar la inmensidad–, uno se encuentra simplemente ante un *esse* que ha hecho propias todas las perfecciones dadas por el *ens*. Ya no es el *eon* de Parménides, sino más bien *to einai*, el cual se presenta en adelante como despojado de todo no-ser, necesario, simple, inmutable, eterno, así como los otros atributos del ser, que no son sino uno con él. La diferencia capital es que, en adelante, el ser es ese mismo ser único que los teólogos llaman Dios. Como consecuencia inmediata –y no tanto consecuencia, cuanto el anverso de la misma posición–, sólo Dios es el Ser. Lo que se distingue de Dios así concebido no puede diferir de Él sino por alguna mezcla de no-ser. La primera de esas mezclas que se puede concebir consistiría en negar de Dios que "el Ser que Él es sea" para Él mismo su propia "esencia". Se obtiene inmediatamente así la división general del ser real, familiar a los lectores de Avicena, así como por otra parte de Santo Tomás de Aquino, entre el ser puro, que es el Primero (*Primus*) de Avicena, o Dios (Tomás de Aquino) y el ser compuesto de esencia y existencia (*ens*: *essentia-esse*); que incluye a todos los entes distintos de Dios casi por definición. Puesto que no es simple, el ente no es por sí; sólo puede pues ser creado por el primero. De aquí su nombre, *ens*, es decir, el que tiene el *esse*. En otros términos, excepto el ser, no hay más que esencias ("lo que") informadas por un acto de ser, un *esse*, que hace de cada una de ellas un ente.

[Dos caminos de la ontología]

Aún en el interior de la teología cristiana estas relaciones intrínsecas al ser no se han impuesto a todos como evidentes. Se puede decir que la reflexión sobre las implicaciones de la noción de creación *ex nihilo*, de la que el P. Sertillanges ha dicho que era una "exclusividad cristiana", debía inevitablemente

conducir a aquéllas; de hecho, esta preparación metafísica del *esse* puro sólo se obtuvo progresivamente, gracias, en primer lugar, a la perspicacia de ciertos teólogos musulmanes; después, a la del filósofo Avicena; y finalmente, a la del teólogo Tomás de Aquino, según el cual el Primero no es solamente el puro *necesse est* del filósofo del Islam, sino también, y ante todo, el *ipsum purum esse*, cuya pureza funda la necesidad antes que lo contrario. Conducida a este punto, la ontología había alcanzado su cima, en todo caso, tanto como se lo puede concebir aún hoy, su término. Sin embargo, no sólo se ha impuesto universalmente a los filósofos bajo esta forma, sino que la mayoría de los teólogos cristianos, entre los cuales se encuentran ilustres tomistas, han rehusado seguir a Avicena y a Tomás de Aquino en este camino. Manteniéndose próximos a la ontología de Aristóteles, que es la del "ente en tanto que ente" y de la "substancia", como conviene a un universo sin creador, redujeron y conservaron la ontología más acá de esa cima suprema donde "Dios es el Ser" puro en su actualidad perfecta y causa del ser de cada ente particular, para hacer de Él el Ente en tanto que Ente, cuya actualidad causa la de las sustancias particulares. Todas las preguntas relativas a tal universo son legítimas, salvo la de su existencia, puesto que, como aquí es el ente mismo el necesario, es superfluo dotarlo de un ser que él no tiene poder de dar ni necesidad de recibir.

Esta ontología de mediano o bajo nivel es la que los tiempos modernos han heredado, la que incluso los filósofos más metafísicos de los siglos XVII y XVIII han aceptado implícitamente y a la cual Kant ha desacreditado al mismo tiempo que la metafísica en la que aquélla se había instalado definitivamente. En un tiempo tan poco metafísico como el nuestro, pero en el que, sin embargo, la noción de ser vuelve a ser para algunos el objeto de una reflexión atenta, insistente, a veces aún apasionada, importa preguntarse cómo ella se ubica en relación a la larga tradición de Parménides. En efecto, aquellos que llegan al ser filosófico a partir de la teología cristiana están naturalmente expuestos a confundirse sobre el sentido de los últimos desarrollos de una especulación que no debe nada a esa fuente o, en todo caso, hace profesión de seguirle siendo ajena. Inversamente, no es imposible que la advertencia de Comte sea verificada en este caso particular. Hay verdades que caen en desuso, se pierden de vista, de manera que deben ser descubiertas de nuevo y –agregaremos nosotros– a pesar de Comte, les sucede serlo. El adverbio "irrevocablemente", caro a los cronólatras, no cabe en metafísica. Reconozcamos, sin embargo, que esto crea situaciones que son molestas a quienes se ven comprometidos en ellas, pues los que encuentran antiguas verdades quedan naturalmente impresionados por lo espontáneo y personal de su descubrimiento, mientras que los herederos de una tradición envilecida rehusan reconocerla como suya bajo la forma renovada que de ella se les propone. Por el sólo hecho de durar mucho tiempo toda usurpación se vuelve legítima. De ahí las ontologías recientes de las que no se puede esperar comprenderlas de verdad, dado el escaso grado de familiaridad alcanzado

justo por haber vivido con ellas durante poco tiempo. El lenguaje voluntariamente abstruso que usan hace difícil, por otra parte, discernir en ellas entre la confusión y la profundidad verdadera, pero uno no puede dejar de interrogarse acerca de ellas.

¿Qué hay de nuevo en las aventuras acerca del ser? En primer lugar esto: que su importancia es redescubierta y que el problema recobra vida en el pensamiento de algunos filósofos contemporáneos. Para actualizar ese problema se propone incluso relacionar sus datos con los de aquellos primeros planteamientos surgidos antes de que lo divino hubiera penetrado o hubiera sido introducido en él. Mas antes de interrogarse sobre las consecuencias probables de esta operación, es preciso preguntarse si ella es posible, o quizás necesaria. Pero ¿se puede remontar a voluntad el curso de la historia y, si es posible este intento, tiene probabilidades de éxito en este punto en particular?

[Los dos órdenes]

Es preciso ponerse de acuerdo sobre lo que está en juego. La religión no lo está de ninguna manera. En ningún momento el Dios de la Revelación y de la fe ha podido convertirse en el Dios de la filosofía y de la razón. La distinción específica de los dos órdenes les impide confundirse en algún punto. Ellos no pueden sino ponerse de acuerdo u oponerse, no mezclarse. No se puede, pues, concebir el proyecto de desacralizar la ontología, sino a lo sumo des-teologizarla. Ahora bien, aún precisado así, esto sigue siendo imposible, porque la teología misma no puede hacer que la filosofía que ella utiliza o que ella produce, en vista de sus necesidades propias, alcance conclusiones situadas más allá de los límites accesibles a la luz natural de la razón.

En tanto que intente filosofar, la teología no encontrará jamás a otro Dios que al de los filósofos y de los sabios. Esto es tan verdadero que se podría rastrear toda la historia de la noción de ser en los filósofos y los teólogos medievales sin que se escribiera la palabra "dios". Ellos mismos la emplean sin cesar porque, siendo teólogos, sólo en tanto Dios es como les interesa el ser; puesto que Dios es el Ser, nada de lo que concierne al ser les resulta ajeno; pero si tuvieran que hablar como puros filósofos, estos teólogos podrían hablar del ser sin que su ontología se viera aquí afectada. De hecho, el filósofo musulmán Avicena no dice jamás Dios, sino *Primus*, "el Primero". Él tenía, además, un ilustre precedente, porque Yahweh mismo no respondió a Moisés que le preguntaba su nombre: Me llamo Dios (o el Señor, o Adonai), sino precisamente: Me llamo "El que es", lo que San Agustín entenderá en el sentido de: *Yo soy Es*. La evolución seguida por la noción de ser, durante mucho tiempo, bajo la influencia del texto del *Éxodo*, sólo la ha afectado en tanto que significa el ser como tal. Se puede, pues, lamentar las consecuencias de esta evolución, incluso se tiene el derecho de no tenerla en cuenta, pero carecería de sentido hacerlo para liberar la

noción de sus ataduras con una teología en la que ella no ha perdido jamás la pureza de su esencia filosófica porque, al no deberle ni su origen ni su evidencia, no estaba verdaderamente comprometida. Por tanto, debe considerarse esta noción en sí misma y por sus propios méritos.

[La observación de Heidegger]

La condena hecha contra esa noción de ser se inspira en motivos diversos, dos de los cuales al menos son inseparables en el pensamiento de su crítico actual más profundo, Martin Heidegger. El primero, que reaparece frecuentemente en sus escritos y bajo una forma bien constante, es que la ontología padece de un error fundamental e inveterado que se puede llamar "el olvido del ser". En efecto, como no se puede hablar de él sin representárselo de alguna manera, se lo concibe como lo más general, *das Generellste*, es decir, en suma, como el ente en tanto que tal. Por esto, desde la más remota antigüedad, el ser (*das Sein*) es tomado por el ente (*das Seiende*), y, a su vez, el ente es tomado por el ser, encontrándose así los dos envueltos en una confusión que, si es necesario creer al ensayo *Über den Humanismus*, aún no ha sido sometida a reflexión. Estas nociones se encontrarían, pues, "in einer seltsamen und noch unbedachten Verwechslung". El segundo motivo, apenas separable del primero, es que, habiendo sido concebida siempre la metafísica como la ciencia del ente, se ha vuelto necesario superarla para penetrar hasta el conocimiento del ser.

En un sentido la observación es justa. Significa que la notable ignorancia de la historia de la filosofía, que es una de las constantes de su pensamiento y que le da tanta originalidad, lo autoriza a tener en cuenta, en su reflexión, sólo una parte de la tradición metafísica, aquélla precisamente que obstinadamente ha rebajado el ser al plano del ente. Ella es con mucho, reconozcámoslo, la parte más considerable, pues es verdad que, en su conjunto, la metafísica tradicional se ha caracterizado por una suerte de huida constante ante el ser y por una preferencia marcada por el ente: *ens in quantum ens*, allí está de hecho y casi siempre, el objeto que la metafísica se ha asignado. En la medida en que esto es así, la reivindicación heideggeriana de los derechos del ser está bien fundada, y la metafísica común del ente deber ser superada.

[La verdad histórica sobre el ser]

Es, en cambio, inexacto que ese error haya sido universalmente cometido y, si cabe, aún más inexacto que esa confusión no haya sido jamás objeto de una reflexión seria. No es menos cierto que la distinción entre la esencia y el *esse* que hace de ella un ente, se convirtió en el siglo XIII en un tema de discusión profundo que, por otra parte, se ha de reconocer que ha permanecido sin conclusión definitiva. Quizás sea así por su naturaleza, pues en metafísica, donde sólo

se puede ver o no ver, toda certeza tiene la debilidad de la evidencia, de la que se sabe que nada es más fácil de negar. Sin embargo la cuestión fue planteada ya en el sigo XII por los grandes metafísicos de expresión árabe, Alkindi, Alfarabi y sobre todo Avicena, fue retomada por Santo Tomás de Aquino en el sigo XIII, en el XIV por Duns Escoto y otros, y sometida por ellos a un examen que demuestra una clara conciencia de la importancia del problema. ¿Es necesario identificar las nociones de ser y de ente, concebir el *esse* como un *ens*? ¿O no se debe más bien concebir el *ens* mismo como no siendo tal sino sólo en virtud de un acto de *esse*, que es precisamente un acto de ser?

Es verdad que muchos de los que participaron en la controversia sobre la composición de esencia y existencia en el ente finito, jamás comprendieron el verdadero sentido de la cuestión. Aún hoy algunos pueden hablar de ello abundantemente, sin ver el alcance de sus propias palabras, pero ése no fue el caso de todos. Sencillamente es falso decir, sin más, que la metafísica se ha circunscrito esencialmente al conocimiento del ente y que es necesario superarla para llegar al ser. La filosofía se inventa, pero la historia de la filosofía se aprende. La vieja definición del opúsculo *De natura generis* (c1): "Ens igitur est cuius actus est esse", impide fantasías históricas, como aquéllas en las que se complacen demasiados contemporáneos nuestros. Cuando Tomás plantea el *esse* como "el acto de los actos y la perfección de las perfecciones", desmiente de antemano a aquellos que pretenden que antes de ellos jamás se ha superado el plano del ente para alcanzar el del ser. Cuando define al ser como "aquello por lo cual la esencia es un ente", ciertamente no confunde al ente con el principio del que proviene su denominación. Si existe una filosofía en la que el pensamiento alcance al ser en la metafísica, es precisamente ésa. Hay que rechazar en conjunto, pues, estas tres afirmaciones solidarias: todos los filósofos se han representado al ser como lo supremamente general, lo que significaba confundir el ser metafísico con el ser lógico de *ens*; todos los filósofos han tomado al ente por el ser y a la inversa; en tercer lugar y finalmente, esa confusión jamás ha sido sometida a la reflexión. En la medida en que pretendan definir hechos históricos, ninguna de estas tres proposiciones es totalmente verdadera y cada una contiene algo radicalmente falso.

Huelga decir que aquí se habla de historia vista desde cierta perspectiva filosófica. Aun cuando admitiera que hubiera habido filósofos y teólogos capaces de distinguir el ser del ente, lo que se puede ignorar, pero difícilmente negar, nuestro filósofo mantendría sin duda íntegramente su postura. En efecto, haría observar: incluso cuando intentan concebirlo en sí mismo, ellos siguen pensando en el ser del ente como si toda su realidad se agotara en el acto por el cual él confiere el ser a la esencia. Así el olvido del ser persiste en el tiempo mismo en que uno se esfuerza por hacerlo visible al espíritu.

[El sentido de la onto-teología]

Sería vano impugnar esa manera de presentar la objeción, pues hay ciertamente en el pensamiento de Martin Heidegger una exigencia última, y casi un deseo profundo, de hacer justicia al ser; pero él demuestra una gran ingenuidad al creerse el primero en experimentarlo, y puesto que él mismo no logra satisfacerlo, no se debe esperar conseguirlo mejor que él si se sigue su propia línea. Demasiados de sus lectores desconocen que la dificultad que él tiene para comprenderse a sí mismo, quizás sólo sea un error sobre la naturaleza del problema mismo. Uno se admira que él haya revelado la confusión que implica la noción de onto-teología; se admiraría también legítimamente que él mismo hubiera descuidado el aspecto por el cual esa supuesta confusión es una necesidad para el pensamiento. Pues él ha reflexionado mucho sobre el ser, pero muy poco sobre Dios. Ahora bien, la trascendencia absoluta del ser sobre el ente sólo aparece plenamente en la metafísica del *esse*, en el momento en que, teologizando a fondo la noción de ser, lo identifica con la noción filosófica de Dios. Entonces, en efecto, es decir en el momento en que el entendimiento se esfuerza por concebir al Dios de la religión, el pensamiento se encuentra en presencia de un *esse* puro, del que se puede decir, a elección, que él mismo es su propia esencia, o bien que es sin esencia, pero al que de todas formas el intelecto debe esforzarse por concebir como liberado de toda esencia que le agregue algo a su *esse*. Un "es" libre de todo "lo que", es precisamente un ser que no se define como acto de un ente. Esto es tan verdadero que, si Dios hubiera elegido libremente permanecer eternamente en su beatitud solitaria, seguiría siendo el ser puro en sí mismo, y nada le faltaría, sin que hubiera un solo ente.

Nada muestra mejor la miseria de la investigación filosófica, pues nos vemos separados del pensamiento –cuyo contacto buscábamos–, por lo que debería aproximarnos a él. No se nos quiere dejar decir que el ser es, por temor a que comprendamos que ese "es" significa "alguna cosa que es". ¿Citamos el caso límite de Dios con el fin de exorcizar el inoportuno "lo que" cuya presencia ofusca la pureza del Es? No querrán confiar en nosotros: "Der Mensch halt sich Zunächst immer schonh und nur an das Seiende". Dios sólo es trascendente para nosotros en relación a lo que trasciende. No saldrán de eso: "lo trascendente es el ente suprasensible. Es para nosotros el ente supremo, en el sentido de primera causa de todos los entes". Así, ignorando deliberadamente (o ingenuamente) los esfuerzos de tantos filósofos y teólogos, para no decir nada de los grandes místicos, para elevarse más allá de toda quididad hasta el acto puro de ser, estableciendo que Dios no es un ente; Martin Heidegger se obstina, con tenacidad, en levantar entre él mismo y ellos la más profunda de sus aspiraciones comunes[15].

[15] Sorprende en parte que un espíritu de la calidad de Heidegger tome a la "filosofía cristiana" como un círculo cuadrado. Es necesario desconfiar siempre de adjudicar a sus adversarios una

Sin duda porque se siente separado de ellos en el seno de esa aspiración común misma. ¿Qué querría entonces que ellos hubieran hecho, pero que no hicieron? Pero ante todo, ¿sabe él lo que hicieron?

[Dios como ser]

Esto significa preguntarse cómo llegó Dios al ser, pregunta que se presenta nuevamente en cada instante de la reflexión onto-teológica. Los teólogos no tienen dificultad en responderla diciendo que han partido *a creatura mundi*. En lenguaje filosófico, esto quiere decir que hay algo: *es gibt Sein*. Partiendo del ser, sólo se puede en efecto concluir en el ser, y esto es lo que uno hace al plantear a Dios como el Ser, pura y simplemente. Es natural que espíritus no-metafísicos crean formarse de ese modo un concepto positivo de Dios, pero puesto que lo planteamos como Supremo en una línea que parte de la criatura, Ser es para Dios todavía un nombre de criatura. Es incluso, de todos los nombres que se le puedan dar el que es más esencialmente el nombre de una criatura, y eso al menos no se puede dudar que los teólogos no lo hayan sabido. En su comentario sobre el *De divinis nominibus*, al explicar por qué conviene supremamente a Dios el nombre de *Qui est*, Tomás de Aquino observa: "Si alguna causa debe nombrarse a partir de su efecto, la denominación que más conviene se saca del principal y más noble de sus efectos. Ahora bien, entre todos los efectos de Dios, el ser mismo (*ipsum esse*) es el principal y más noble. Pues Dios, al que sólo podemos nombrar a partir de sus efectos, es llamado ser con suprema pertinencia. Porque, por lo demás, cualesquiera sean las perfecciones de una criatura, sólo puede tenerlas si recibe primero el ser. La primera de todas las participaciones posibles de Dios es la participación de lo que es él como ser mismo: "Por más perfección que posea una criatura, se la debe a su participación de Dios, quien, de cierta manera, es propuesto y ofrecido en participación a todo; pero justo en cuanto al *esse* es participado primero y antes que cualquier otra perfección"[16]. Dios se llama ser porque como el ser es supremo en las cosas, las únicas a partir de las cuales podemos nombrarlo, lo

simplicidad de espíritu por debajo del promedio. El primer capítulo de su *Introducción a la metafísica* supone un fundamentalismo bíblico y un esencialismo igualmente insólitos en un filósofo del Sein. Heidegger se atiene a San Pablo: "Para la fe cristiana primitiva la filosofía es locura". En efecto, San Pablo no conocía otra filosofía que la de los griegos, vinculada al paganismo y por eso mismo locura a los ojos del Apóstol (*Rom*., 1, 22). Pero en el mismo capítulo el Apóstol también filosofa; no se puede conocer los *invisibilia Dei* a partir de la creación sin filosofar. El mismo M. Heidegger no se hubiera interrogado sobre el ser, si no fuera el heredero de la tradición judeo-cristiana, cosa que él parece olvidar.

[16] Tomás de Aquino, *In Librum B. Dionysii de divinis nominibus expositio*, Ed. C. Pera, Turin / Rome, 1950; c5, lect1, n633.

designamos como la más noble de las causas, pero, en efecto, lo nombramos como la causa de aquéllas, y para lo que él es absolutamente en sí mismo no tenemos nombre. Ése es el sentido profundo del *Tetragrámmaton* y de la obstinación secular del pueblo judío en negarse a divulgar la manera de pronunciar su nombre. Nombrar a Dios lo menos mal que se pueda, es hacer lo mejor, pero no es cometer el error de pretender decir lo que Él es en la soledad de su perfección.

[Lo que el ser es, según Heidegger]

Heidegger mismo no consigue más. Cuando se lo lee con el deseo de comprender lo que espera de nosotros, uno termina por preguntarse si no será algo que él no puede obtener de sí mismo. Es eso lo que hace pensar la fórmula, frecuente en su pluma: "la verdad del ser", "buscar la verdad del ser". Sin duda él entiende de ese modo (en la medida en que admite ser entendido) una reflexión que no se detiene en el ser conceptual, por el cual transformamos al ser en ente, dejando subsistir finalmente sólo el concepto vacío de *genus generalissimum*, general al punto de ya no ser ni siquiera un género: en resumen, el famoso *ens in quantum ens*, del que se nutre la metafísica. Heidegger tiene razón, pero finalmente no es el único ni el primero en su empresa; uno imagina que debe experimentar cierto malestar, pese a llegar tanto tiempo después de Parménides, y de sentirse tan completamente aislado.

El ser es, decía ya Parménides. Veinticinco siglos más tarde no solamente no estamos más avanzados, sino que Heidegger apenas se atreve a llegar hasta allí. No se siente seguro con la proposición *das Sein ist*, al menos si es alguien distinto a él quien la maneja, pues el fantasma del ente está siempre presente, rondando alrededor del *es* como siendo su morada e impaciente por hacerlo regresar a ella. Pero ¿cómo evitarlo? Según palabras de Parménides: *esti gar einai*: "Es ist nämlich Sein". A lo cual Heidegger agrega este comentario: "En esas palabras se esconde para todo pensamiento el misterio inicial". También expresa el pesar de que aún hoy esas palabras de Parménides sigan siendo "impensadas". Puede ser, pero ¿qué sabe él de eso? ¿Cómo saber cuántos las han pensado sin lograr vencer más que Heidegger la resistencia que ellas oponen? Uno se pregunta si el ser es y cómo es. Las respuestas son todas o balbucientes o firmes, pero tienden a ser más bien concisas. Como la que Heidegger mismo propone a la pregunta: ¿Qué es el ser?, *¿Was ist das Sein?* El *Sein*, responde, es eso mismo: *Es ist Es selbst*. Esto no es mucho, pero nadie ha dicho mucho más al respecto. Se admitirá incluso "que experimentar esto y decirlo es lo que el pensamiento del futuro debe aprender a hacer". Agregaremos solamente que eso es lo que siempre ha dicho todo pensamiento auténticamente metafísico. En el fondo, Heidegger lo sabe bien, pero está atormentado por el temor de ver que otro objeto ocupe subrepticiamente en el pensamiento el lugar

del ser. Su llamado al futuro sólo aparece para exorcizar cierto pasado. El ser no debe ser oscurecido una vez más por alguna causa-del-Universo. El ser no debe sernos ocultado una vez más por Dios.

[Más acá y más allá del ser de Heidegger]

Cuando uno queda desanimado por meditar sobre el ser, puede darse un respiro, observando el caso de Heidegger. Pues aquí se le ve preocupado por proteger de Dios una noción del ser que ni siquiera se le hubiera ocurrido si no hubiese heredado lo mejor de la teología de la Edad Media[17]. Sin duda es incluso el deseo de afirmar su independencia especulativa el que le hace inventar la pobre noción de Dios "ente-supremo" a la que va a barrer con soberbia para dejarle lugar libre al ser. El ser –dice– "está más lejos que todo ente, y sin embargo está más cerca del hombre que cualquier ente, aunque fuera una piedra, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios". Pero, precisamente, profundizando la noción de Dios-ser, los teólogos concibieron por primera vez esa noción del ser como algo más próximo a nosotros que cualquier otro ente, incluyendo el que Heidegger olvida, nosotros mismos. El ser de Heidegger es el verdadero, no porque se define frente a Dios, sino porque se define como Dios, siendo sólo otro nombre del Dios judeo-cristiano del *Éxodo*. "Das Sein is das Nachste" (el ser es lo más próximo): sí, esto es verdad, pero se sabe desde el *in eo vivimus et movemur et sumus* de la Escritura, tras las líneas sobriamente emocionadas de la *Suma teológica*, donde Dios se dice presente en todas las cosas por su esencia misma, pues las habita a todas desde dentro, *et intime*.

Tratemos de precisar. No se trata aquí de "criticar" a Heidegger. En filosofía primera, la crítica pierde sus derechos. Nos encontramos en ella como personas que intercambiaran palabras en medio de una misma niebla, y saben que están juntos, pero sin poder comparar lo poco que ven. Por otra parte, haríamos mal en criticar; más bien hay que agradecer al espíritu tan poco frecuente que, en

---

[17] Heidegger tenía dieciocho años, aseguran, cuando cayó en sus manos el libro de Brentano sobre la noción del ser en Aristóteles. Brentano enseñaba, con razón, que el verdadero sentido aristotélico de la palabra *on* (ente) es "substancia". Ninguna otra interpretación de la doctrina me parece posible. Se encontrará en el prefacio de Heidegger al libro de W. J. Richardson (*Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963), el resumen de una historia crítica de la metafísica medieval del ser, donde el desconocimiento de los hechos más ciertos se compensa con una imaginación fantasiosa. Su propio pensamiento está en tela de juicio sin embargo, pues él, que se burla de la ingenuidad de los que hablan de "filosofía cristiana", no se da cuenta de que debe a la tradición tomista la reivindicación de la primacía del *Sein* sobre el *Seiende*. Admito, naturalmente, que la ignore, pero es imposible filosofar sin volver a descubrir América más de una vez. No hay nada malo en ello. Sólo que, cuando se desembarca hoy en New York, no hay que pretender que Cristóbal Colón nunca haya existido.

una época embrutecida de cientificismo, ha vuelto el interés hacia este problema clave de la metafísica. Su mayor mérito quizás haya sido además ver, y decir con intensidad, que la reflexión sobre el ser no puede proponerse "avanzar". En este tema no se trata de "hacer avanzar la cuestión". Por el contrario, "cuando la filosofía se detiene a considerar su propia esencia, no avanza en absoluto, sino que marca el paso en el lugar, con el fin de pensar constantemente lo mismo. Avanzar, pues, dejar ese lugar, es un error que sigue al pensamiento como a su sombra". En efecto, el pensamiento es quien lo proyecta, y por eso la filosofía primera comete tan a menudo el error de partir del principio, como se suele decir, o sea de darle la espalda con la esperanza de captarlo mejor. Ningún espíritu comprometido en la misma búsqueda quedará indiferente frente al sonido de sus palabras. El que las pronuncia es uno de aquellos a quienes uno tiene el deber de escuchar, aunque sólo sea para comparar a las suyas algunas oscuridades con las que uno mismo tiene relación. Cada uno no puede en esto sino andar su propio camino, pero es bueno alguna vez intercambiar señales con los pocos compañeros de aventura. Cada cual le pregunta a los otros: ¿dónde está usted? Y agrega: aquí, me parece, es donde estoy yo.

[Si la superación de la metafísica es superación de la filosofía]

La nueva filosofía del ser lo ha hecho. Ha concebido y anunciado una gran esperanza: que ella superaría a la metafísica. Superar a *una* metafísica no es nada, si es para caer en otra, pero superar a *la* metafísica misma, es otra cosa. Sería otra cosa si la proposición tuviese sentido. Se trataría, entonces, más allá de las raíces del árbol del saber, de hurgar hasta el suelo nutricio del que aquéllas extraen la sustancia para hacer la savia. Inmediatamente uno siente dudas sobre la posibilidad de la empresa. En efecto, por definición, la metafísica es la filosofía primera: si hay algo *más allá* del *más allá* de la física, donde se encuentra el pensamiento, eso es la metafísica. Para ir más allá de la metafísica, hay que salir de ella, lo que es más bien ir a otra parte. Sólo que esto es demasiado fácil de hacer. Sin hablar de la teología que, en efecto, está más allá, pero no sobre la misma línea –puesto que es de otro género y difiere de la filosofía *toto caelo*– todas las místicas naturales, todos los pensamientos apasionados, todas las poesías especulativas, último recurso de los que buscan el secreto del intelecto en otro lugar que en sí mismo, todas las acciones en pos de inteligibilidad, son otras tantas invitaciones a abandonar el viejo árbol de follaje gris plateado que es, sin embargo, el del olivo.

Podemos responder a uno de esos llamados pero, si lo hacemos, pidámosle que se formule con toda franqueza y definamos nosotros claramente el sentido de nuestra respuesta. No hay que reprocharle nada a la poesía filosófica; si es poesía, cosa que nunca sobra, que sea bienvenida. Pero que no se tome a sí misma por filosofía; si es prosa en verso, no se debe esperar ninguna revelación

particular. ¿Pensamos superar la metafísica al superar la filosofía? Digámoslo y no pretendamos ya hablar como filósofos. ¿Esperamos, por el contrario, superar la metafísica en el interior de la filosofía misma? En ese caso se hace necesario descubrir, en la filosofía, un más allá del primer principio y de la primera causa. Martin Heidegger no es lo bastante necio como para intentarlo. Sencillamente decidió –y uno incluso puede temer que lo haya creído, lisa y llanamente– que la metafísica se asignó a sí misma por objeto el conocimiento del ente como ente, o más bien ese ente mismo, al que, sin razón convincente, le dio finalmente el nombre de "dios". Tanto para él como para Alberto Magno, ese otro testigo de la *deutsche Sachlichkeit* (u objetividad alemana), la filosofía es la que hacen los filósofos y la metafísica es lo que ellos dicen que es; pero si de hecho los metafísicos más profundos se han esforzado por superar el plano del ente para alcanzar el del ser, si Martin Heidegger demuestra esa voluntad mediante su misma desesperación de la metafísica, entonces debe tratarse de un malentendido, cualquiera que sea el origen. Nos resulta imposible no tener esperanzas en una sabiduría concebida con una forma que ella misma se esmera en superar.

En el fondo importa muy poco, pues importa la sabiduría, no el título que se le dé; pero importa saber sin equívocos si más allá de la metafísica se está todavía o no en la filosofía. La primera cuestión planteada aquí mismo deja ver el alcance del problema. ¿Cómo entró la divinidad en el ser? ¿De dónde venía y qué derecho tenía a estar allí? Si se acuerda en situar al ser más allá de la metafísica, la divinidad seguirá al ser hasta allí, pero entonces se trata sólo de lo divino como algo filosóficamente cognoscible, reconocimiento por la razón del ser al que la religión da ese nombre. Por lo tanto, ¿se pregunta el filósofo sencillamente si dentro de su propia línea y sin franquear esos límites puede concebir un más allá del ser? Si pudiera hacerlo, estaría obligado a identificarlo con la divinidad. Es lo que demuestra la nueva filosofía cuando sitúa a la divinidad, al mismo tiempo que el ser, más allá del ente. Uno se interna, entonces, en una línea que, saliendo del ser (*Sein*), concebido como el no-dios, conducirá al pensamiento de la verdad del ser (que es el ser mismo) hasta la esencia de lo sagrado; y luego, de esa esencia a la de la divinidad, la única a partir de la cual es posible concebir el sentido de la palabra Dios. Concebido así, el proyecto es coherente, pues si se comienza por desdivinizar al ser para profundizar más allá hasta lo divino, todo ocurre en el seno de una filosofía capaz de intentar la empresa desde que ha trascendido al ente.

No hay razones para negar *a priori* que sea posible el éxito, pero deben preverse serias dificultades. En primer lugar, refiriéndose a los términos de la pregunta misma, uno se dice: ¿de dónde pueden venirle al ser lo sagrado; luego de lo sagrado, lo divino; y luego de lo divino, la divinidad, de cualquier manera en que se la conciba, por otra parte? Esto es partir de una postura análoga a la de Parménides; pero la de Parménides mismo era pura, pues él salió de su punto de

llegada; nunca concibió al ente como algo que debiera ser superado; sobre todo, no intentó prolongarlo en el sentido de los dioses o, ni siquiera, de lo divino ni de lo sagrado. Si se admite, tal como es en efecto, que la filosofía primera no debe tratar de avanzar, sino de profundizarse en el lugar, sigue sin explicación de qué manera el ser como tal puede encauzar el pensamiento hacia lo divino y hacia Dios. ¿Permanece uno dentro del mismo orden, cosa que no resulta imposible ni evidente? O ¿no procede más bien al descubrimiento, en el seno del ser, de algo que uno mismo ha puesto o que otros han introducido antes allí?

[Lo histórico y lo filosófico en la noción de ser]

Es difícil responder sin arriesgarse a romper el diálogo, pues no se sabe en qué medida el pensamiento que se discute se considera a sí mismo como solidario de la historia o, por el contrario, se plantea absolutamente en un nivel puramente especulativo. Desde la confiscación hegeliana de lo histórico por parte de lo dialéctico, uno ya no sabe exactamente a qué atenerse. Y menos lo sabe aún porque esa ambigüedad fundamental permite enseñar la historia sin haberla aprendido y autoriza al filósofo a pasar de un terreno a otro según su necesidad, ya que las confirmaciones históricas dan a la doctrina una apariencia de realidad mientras que la doctrina confiere a la historia una apariencia de inteligibilidad. La historia ofrece siempre al dialéctico el ejemplo que necesita.

Lamentablemente es imposible introducir lo histórico en lo filosófico sin ruptura de continuidad. Un orden aquí no continúa el otro. Se trata, en efecto, de dejar lugar a algunos seres análogos a los dioses de Tales –quien decía que el mundo está lleno de ellos–, en un ser análogo al *eón* de Parménides. Para encontrar lo religioso en lo ontológico, es preciso proponérselo. Es natural y legítimo, entonces, que procediendo a partir de los seres dados (*a creatura mundi*) como hacen lo teólogos en su búsqueda de Dios, Martin Heidegger busque una aproximación en la consideración del ente, cuya *ek-sistencia* revela la verdad del ser. No cometamos el error de discutir la naturaleza de esa relación que nuestro filósofo es el único autorizado para explicar. Lo que nos interesa es que sea concebida y planteada a partir del *ek-sistente* cuyo *ahí* da testimonio de su presencia y hasta cierto punto lo revela.

[El ser, según Parménides y Heidegger]

Ahí está la dificultad, pues el ser de Parménides no produce nada, no dice nada, no hace nada, no permite que se le aproximen a través de nada: es, sencillamente; "en efecto, anteriormente a todo lo sagrado, a todo lo divino y cualquier divinidad, y al no pedirle que ejerza esas funciones, se protege el objeto de la ontología de toda contaminación teológica. La situación cambia cuando se busca en aquello que Parménides consideraba como el orden del error y del no-

ser, la manifestación de lo que él planteaba como su negación misma, el mundo del ente. Se podría esperar que la nueva trans-metafísica lograra hacer inteligible, *a partir del ser*, esa falla secreta, esa imperceptible diferencia inicial que hace que se pueda concebir la presencia del ente. La ha encontrado, en efecto, pero siempre que metamorfosee al ser en *un ser* al que encarga resolver los problemas del origen y de la causalidad, que Platón había encargado a su demiurgo, Aristóteles a su Primer Motor Inmóvil, y que Yahweh se adjudicaba, en el *Génesis*, como creador del cielo y de la tierra. El lenguaje es diferente en la nueva filosofía; el ser no crea al ente sino que lo "arroja"; lo que en otra parte se llama *creación* y criatura es aquí un *Wurf*. ¿Y por qué no? Aristóteles diría solamente que eso es hacer metáforas poéticas. En efecto, aparte de la palabra, nada ha cambiado. No se vuelve a lo sagrado y lo divino, en filosofía, sin pasar por el desvío de la mitología. No existe ningún modo de alcanzar la idea de Dios en una ontología totalmente desacralizada. La idea de Dios colma y corona las aspiraciones del metafísico, pero no es a él a quien le debe su origen.

Pero ¿por qué lo sagrado y lo divino entrarían en la filosofía, salvo quizás porque viven en el filósofo? Otra vez nos enfrentamos con el eterno noetismo que coloca el conocer antes que el ser y sólo considera real aquello cuya existencia el entendimiento puede justificar a partir de sus propios principios. Se diría que el filósofo otorga a las cosas permisos para existir. La ontología se comporta de igual manera con la teología, y la metafísica con lo sagrado, con lo divino, la divinidad y, por último, con Dios. Es digno de ser señalado que Dios no necesita autorización para existir. La naturaleza existiría perfectamente sin los físicos. Dios no debe su existencia a los teólogos. Y con más razón puede existir sin los metafísicos. La religión prescinde de la ontología mucho mejor que ésta de la religión. Lo curioso de esto sería más bien la obstinación de los filósofos en querer plantear a partir de sus propios principios un problema cuyo objeto, por importante que sea para la filosofía, proviene, sin embargo, de un orden completamente diferente.

[Lo que hay de verdad en el error]

Los malentendidos abundan tanto respecto a este punto, que conviene andar con precaución al abordarlo. Se dice a menudo que todo error contiene una parte esencial de verdad. Eso es cierto y, sin duda, se debe decir también que lo que nos induce a error es a menudo la parte de la verdad cuya evidencia enceguecedora nos impide ver el resto. Por eso, incluso el error que se corrige solo o que uno corrige, se lleva tan a menudo, al irse, esa verdad que descubría y que se pierde de vista con él. Tal parece haber sido el caso, entre muchos otros, cuando la condena doctrinal del tradicionalismo puso fin a ese movimiento, al que habían ilustrado, no obstante, los grandes nombres de Bonald, Maistre y Bautain. Jamás la Iglesia tuvo que desaprobar a mejores cristianos ni a católicos más

adictos a su causa. Una mirada echada al pasar sobre el sentido de este acontecimiento no será en vano.

Llevado a lo esencial, el tradicionalismo fue una reacción religiosa contra el racionalismo anticristiano y el filosofismo del siglo dieciocho, cuya conclusión se conformó en aceptar, por otra parte. Si la razón era la enemiga de la fe, era preciso que ésta fuera la enemiga de la razón. Así nació un anti-racionalismo de inspiración cristiana que condujo a las tesis extremas, la principal de las cuales debía condenar el Concilio Vaticano: abandonada a sus únicos recursos naturales, la razón no puede demostrar la existencia de Dios. El tradicionalismo se equivocaba respecto a esto, pero las razones de su actitud no eran todas malas y, entre aquéllas, que la condena de la doctrina ha hecho olvidar, quizás se deba considerar a la siguiente, sobre la que a menudo han insistido, y es que *no son los filósofos quienes han inventado la idea de Dios*. De eso no se podría concluir que la existencia de Dios es indemostrable, pues la consecuencia no se desprende, pero todo hecho establecido merece ser considerado; ahora bien, éste parece manifiesto, pues los dioses y lo divino ya estaban mucho tiempo antes de que hubiera filósofos y eso no sólo en los pueblos llamados "primitivos", la mayoría de los cuales nunca debían de tener filosofía, sino incluso entre los Griegos, donde la noción de un dios de los filósofos y de los sabios se destacó claramente por primera vez de las mitologías populares, y además contra ellas.

[La espontaneidad natural de la religión]

Por lo tanto la filosofía ha encontrado a Dios y no ha podido sino buscarle un lugar en la ontología; no parece haber tenido otra iniciativa en este respecto. Agreguemos que aunque la filosofía no hubiera inventado a Dios, éste prescinde perfectamente de ella para vivir. Cuando un filósofo anuncia que Dios ha muerto, otro se ocupa pronto de hacer ver o que no hay nada de eso, o de resucitarlo. Todo ocurre como si la humanidad elaborara la afirmación de lo divino mediante una especie de función natural, ya porque no puede vivir sin El –cosa que por otra parte no probaría su existencia–, ya porque, como lo había descubierto Kant, una exigencia vinculada a la naturaleza misma del entendimiento le obliga a afirmarlo como una verdad especulativa, aunque por otra parte no hubiera razón para hacerlo. Además, es entonces cuando ella se propone probar la existencia de Dios. Las pruebas que se dan de esto pueden parecer muy diferentes y, técnicamente hablando, lo son en efecto realmente, pero todas presuponen la presencia ante el pensamiento de cierta noción del ser, cuya existencia quieren probar, no sólo en el pensamiento, sino también en la realidad.

Es verdad que esa noción de Dios, espontánea, surgida de una especie de premetafísica y anterior a cualquier reflexión crítica, carece de valor científico a los ojos del filósofo, pero no deja de ser un conocimiento racional, casi una inducción espontánea del entendimiento, hecho a imagen de Dios, que infiere de

la percepción de los seres la existencia de su autor. La casi universalidad de esa inferencia es un hecho. Se lo llama a menudo "consentimiento universal" y muchos incluso quieren hacer de él una especie de prueba rudimentaria, mientras esperan algo mejor. Esto es un error, pues ese conocimiento espontáneo no es filosófico en ningún grado. Es menos y es más, pues no es un modo imperfecto de conocimiento filosófico, sino de lo religioso.

La religión es natural al hombre porque está vinculada con el ejercicio natural de su intelecto y de su razón. La distinción entre lo teológico y lo filosófico era muy clara en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino; y el descubrimiento recién hecho de la metafísica a través de Aristóteles era tan nuevo, como para que aquélla no insistiera más en su parecido que en sus diferencias. El objeto de la *Summa Theologiae* era hacer evidente ese parecido, y él lo logró con tanta fortuna que, como una consecuencia imprevista por su autor, la obra contribuyó a la difusión de una ilusión que pasó a ser común después de él: la confusión entre lo metafísico y lo teológico, entre lo natural y lo religioso. Un curioso texto de ese adversario de cualquier innatismo de tipo platónico permite ver, sin embargo, que él tenía conciencia de la naturaleza del problema. No admite el innatismo de la idea de Dios, pero sí la de considerar como Dios a cualquier primer principio de las cosas. Se puede leer al comienzo del *De substantiis separatis:* "Et quia omnibus inditum fuit animo ut illum Deum aestimarent quod esset primum rerum principium, prout quisquis alicui eorum corporum auctoritatem attribuerat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuendam censebat". Esto está tan lejos de ser metafísico que, ya se ve, la observación vale para los cuerpos divinizados tales como fueron a menudo los astros. La realidad de lo religioso y de lo divino comienza, mucho antes de cualquier conocimiento científico, en cuanto hay Dios, y lo hay en las conciencias humanas en cuanto aparece en ellas el sentimiento de la trascendencia presente de un principio de lo que es, del cual depende el hombre mismo y la totalidad de las cosas. En ese sentido ese "consentimiento universal" es uno, a pesar de la diversidad de sus expresiones. No prueba nada, tampoco se puede probar, más bien expresa la religión natural misma, no como institución, ni como rito, ni como formulación crítica de ningún conocimiento, sino como hecho en la desnudez de la relación sencilla del hombre con lo divino. Esa realidad es lo que el filósofo debe hacerse cargo de pensar y, si puede, de formular en términos inteligibles, pero su reflexión se equivoca de objeto si, en vez de instalar primeramente la razón en el hecho de la religión, se propone la tarea contradictoria de hacer caber a la religión en los límites de la razón. La ciencia tendría menos éxito del que tiene si obrara así con la naturaleza. El ser se presenta en todas partes antes de conocerlo: el intelecto comete con la religión el error de reducirla al conocimiento que de ella extrae, lo que significa transformarla en filosofía y, para ésta, destruir su objeto. La filosofía de la religión no es religión.

El cristianismo hereda una situación compleja sobre la que le es natural reflexionar. Detrás de él, a su alrededor, y en él, se extiende el ámbito siempre real de lo religioso y de lo sagrado. Como reacción vital del hombre de todos los tiempos a su condición humana y a los problemas que ésta le plantea, lo sagrado envuelve todos los momentos críticos de su vida y los actos que los señalan, nacimiento, amor, muerte, búsqueda de los alimentos necesarios. No es casual que la sociología se ocupe tanto de las instituciones religiosas primitivas, de lo sagrado y de los ritos. Es curioso que el sociólogo se crea autorizado de ese modo a disolver en sus explicaciones la realidad sin la cual no tendría nada que explicar. Todo lo sociológico de la sexualidad no impide que la reproducción de la especie sea un hecho biológico; lo de la religión no impide que lo religioso sea un elemento espiritual irreductible. Ella es un hecho natural propio del hombre, en la medida al menos en que se vincula con el lenguaje y el pensamiento. Por eso el Dios de la religión incluye al de los filósofos y los sabios, nacido de la reflexión de estos sobre la reacción inmediata de un ser dotado de conocimiento intelectual ante el problema de su destino. El Judío, el Musulmán y el Cristiano agregan a ese elemento o, más bien, le encuentran agregado, la Escritura por excelencia, el Libro por excelencia, donde su fe cree hallar la palabra de Dios mismo y lo que él ha revelado acerca del conocimiento que Él mismo tiene de sí. Aunque filosofe, el creyente no tiene otra razón ni filosofía que el que no tiene fe; la diferencia es que, una vez más, de hecho la parte más elevada de la metafísica es esa "teología natural" hacia la que toda filosofía completa tiende como a su término. Si filosofa el creyente se ve llevado a la cima extrema de la investigación filosófica y comprometido a perseguir la concepción de Dios más elevada entre las que son accesibles a la razón.

[Cristianismo y filosofía]

El cristianismo añade a esta perspectiva una dimensión diferente a todas las de la filosofía. Es una religión de la salvación. De ese modo entendemos con él que Dios, creador libre, ha decidido libremente intervenir en la historia de su creación, dirigirse personalmente al hombre para asociarlo a su propia vida divina y darle los medios para participar en ella. A decir verdad, Dios sólo ha creado el mundo para el hombre y al hombre para ese fin. La Iglesia mantiene a la vez la competencia de la razón para conocer la existencia y los atributos de Dios y la impotencia de la razón para concebir sola la posibilidad misma de esa salvación y los medios que Dios pone a su disposición para obtenerla. La teología natural no hace sino plantear los preámbulos de la posibilidad humana de la fe. Léanse sobre este tema los grandes textos del Papa Pío IX, donde se podrá encontrar esa verdad doble y complementaria fuertemente afirmada. Todo cristiano de hoy lo sabe o debería saberlo. Y sólo puede adherirse al único Dios de la revelación judeo-cristiana y, si filosofa, a ese Dios tal como lo pueden conce-

bir los filósofos y los sabios, pero no se adherirá a los dioses de los mitólogos y sociólogos, los poetas y los gobernantes de la ciudad que sólo se elevan ellos mismos y sus fines propios a la categoría de lo divino. Cuando la metafísica del Cristiano ha dicho su última palabra, el filósofo aún no ha penetrado en la verdad del Dios de la revelación y la fe. La noción de una salvación cristiana de esencia filosófica está desprovista de sentido. Lo sobrenatural cristiano no es lo natural refinado más allá de cualquier límite imaginable: lo natural puro es más que nunca algo natural. Pascal es aquí el intérprete impecable de la gran tradición cristiana, ya que no suprime al Dios de los filósofos y de los sabios, sino que sostiene con razón que el Dios de los "santos" es de otro orden, y que ese mismo orden es "superior".

[El nombre revelado de Dios]

Se observa cómo responde el filósofo cristiano a la pregunta planteada: ¿cómo entró la divinidad en el ser? O ¿cómo absorbió el ser a la divinidad? Sólo hay un Dios y si uno cree en el de la fe, necesariamente debe ser él quien se apodere del de la filosofía. El único Dios que existe verdaderamente es el Dios de la salvación. Pero aquí se ofrece al pensamiento esa novedad asombrosa, evocada ya por San Agustín, y es que el Dios de la revelación se ofreció a sí mismo a la fe con un nombre que la reflexión de los filósofos aún no había reivindicado nunca para él. Él se llamó a sí mismo *El que es*. Enterado de estas palabras, el filósofo cristiano sabe que le queda algo por descubrir mientras no ha alcanzado esa cima de su meditación sobre Dios. Si lo consigue, se hace una gran paz en su pensamiento. Como filósofo, sabe que cualquier esfuerzo de la razón por penetrar más hondo en la espesura del ser está bien dirigido, pero como sabe que el término de su esfuerzo es divino, tampoco se asombra de que ese esfuerzo acabe por detenerse, como los pasos del viajero en los senderos perdidos, pero en el punto en que se pierden los senderos, el filósofo sabe que ha llegado a su término. Corresponde al Cristiano relevarlo y abrazar en la oscuridad del amor a Aquél sobre el que Tomás de Aquino repite, junto con Dionisio, que nuestra manera más perfecta de conocerlo es saber que no sabemos lo que es. Es a filósofos y a infieles a quienes se dirige la palabra del *Contra Gentiles*: "Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita; unde Dyonisius dicit in libro *De mystica teologia*, c. 2: cum Deo quasi ignoto conjungimur. Quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet incognitum. Unde ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam dirimendum dicitur Exodo, 20: Quis accesit ad caliginem in quo erat Deus?"[18]. Este Dios del Cristiano siempre está más allá del filósofo en esta

[18] Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, III, c49.

vida; pero el Cristiano tiene una promesa, una fe y una esperanza que la filosofía no tiene el poder de darle ni de quitarle.

[La filosofía primera como religión inicial]

Como la noción de ser y todo lo que puede decirse pertenecen con pleno derecho al campo de la filosofía, del que ella constituye incluso el objeto propio en la medida en que al menos la filosofía es esencialmente metafísica, es imposible para el filósofo superar ese objeto. Su conocimiento implica, por un lado, el de los seres empíricamente dados, que es la esfera propia de la ciencia; por otro lado, la búsqueda y el conocimiento de las causas del ser, hasta el de una primera causa, como el Bien de Platón, el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles, el uno de Plotino, lo Primero de Avicena, o cualquier otro de ese tipo. Llámese como se llame, ese primer principio es, para el filósofo, esencialmente un objeto de conocimiento. Como término de la investigación filosófica, ese primer principio o esa primera causa no trasciende el orden de la filosofía. Aun cuando el reconocimiento de ese principio conlleve obligaciones en el orden de la acción, éstas dependen de la moral, de la cual la piedad filosófica respecto del Principio forma parte en concepto de virtud. Por lo tanto puede existir una religión puramente filosófica, incluso sin que la palabra "Dios" sea pronunciada; de hecho, todas las religiones del *deus sive natura*, del Autor de la Naturaleza o del Ser Supremo se han constituido con la intención de no traspasar ese límite. La Filosofía Primera es la sustancia misma de toda "religión dentro de lo límites de la razón".

[El ser abstracto y el Dios de la religión]

Las nociones de "sagrado", de "divino", y de "Dios" parecen tener otro origen. Con formas diferentes y en diversos grados de elaboración reflexiva, todas parecen expresar la convicción, espontáneamente formada en el pensamiento del hombre, de que existen fuerzas, seres o, incluso, un Ser del que él depende al igual que todos los demás seres y el universo del que forman parte. Se trata, entonces, de relaciones entre existentes, donde la existencia misma de esos existentes se ve comprometida. Esos seres y esas fuerzas son divinidades a las que hay que volver favorables y que son las únicas con las que se puede contar como un recurso supremo contra las fatalidades de la naturaleza. Pues ellas pueden, si quieren, cambiar el curso de ésta. No se requiere ninguna reflexión filosófica para formular nociones de esta clase o, más bien, para concebir tales seres; se diría más bien lo contrario, aunque esas nociones y esos seres son aquello de lo cual siempre la filosofía termina apoderándose para encontrarles un sentido inteligible. Sin embargo nunca consigue asimilar del todo esas nociones, pues éstas nacen en el punto de confluencia de principios naturales y de seres

sobrenaturales que, por no ser del mismo orden, no pueden coincidir exactamente. *Ti to on*, "¿Qué es el ser?", pregunta Aristóteles. Y San Agustín pregunta: "Cuando amo a Dios, ¿qué es lo que amo?". Dios puede seguramente absorber al ser, pero por mucho que se profundice el análisis del ser abstracto de los filósofos, nunca alcanzará la razón a la realidad del Dios de la religión.

Esto no implica que esas nociones estén condenadas a permanecer aisladas una de la otra. Por el contrario, la historia observa en ellas una intensa necesidad de encontrarse. Los dioses siempre son seres; un dios es siempre alguien; y aun cuando en el pensamiento lo elevemos por encima de cualquier categoría, sólo podemos dirigirnos a él siempre que podamos imaginarlo como alguien. A la inversa, cuanto más consciente es el ser de los filósofos de sus implicaciones inteligibles, más difícil resulta negarle las perfecciones que exige la existencia individual inteligente y libre, pues como el ser lo es todo, tampoco eso puede faltarle. El ser de los filósofos se va acercando progresivamente de este modo a Dios hasta confundirse con Él.

[Dos respuestas que confluyen]

Es que religión y filosofía no son entidades separadas que subsistan en sí mismas en estado puro, como Ideas. La realidad del hombre consiste en individuos que son unidades y a la vez, de manera indivisa, totalidades. De un mismo fondo y de lo primero que hay en ellos como seres dotados de conocimientos intelectuales surgen esas dos respuestas a las preguntas claras planteadas por la naturaleza y la vida. La respuesta religiosa del hombre al *noverim me, noverim te* de San Agustín, no es una respuesta filosófica, sino la de un ser inteligente que se vale, aunque de otro modo, de la misma inteligencia que la del filósofo, y que no hace otra cosa que responder a preguntas referidas a órdenes específicamente diferentes. Esas respuestas, por lo tanto, tienden naturalmente a contemporizar en el espíritu que las concibe. La divinidad se apodera del ser en cuanto intenta pensarse como un objeto abstractamente inteligible, y puede hacerlo sin disolverse en él, pero el ser sólo podrá pensarse a sí mismo como Dios si se convierte en un cierto ser del que dependan nuestra existencia y nuestro destino. Si pretende pensar a Dios sólo a partir de nuestro conocimiento del ser, disolverá fatalmente lo religioso en los filosófico. Éste es, por otra parte, el resultado al que quieren llegar los filósofos para quienes, ya sin otro objeto que ella misma, la sabiduría reemplaza a la realidad de la cual ella debería ser el conocimiento. El éxito mismo que logran en su desacralización de la ontología confirma para ellos la verdad de sus conclusiones cuando en realidad solamente verifica la irrealidad de la empresa. El filosofismo es una enfermedad congénita de la filosofía, al que ella misma condena a perecer de inanición en su soledad. Su fin llega cuando, para asegurar su pureza inteligible, el pensamiento decide, con el idealismo, alimentarse sólo consigo mismo excluyendo a todo objeto.

No se habla aquí de refutar una filosofía cualquiera, pretensión particularmente vana cuando se trata de ontología, donde ver es más importante que demostrar. Ni siquiera se puede discutir la legitimidad de una empresa filosófica que, vista desde su interior, sólo puede ser sometida a su propio juicio; por último, tampoco se pretende proponer una interpretación que ella misma pueda aprobar: en primer lugar, porque sin duda ésta seguirá siempre transformándose; y luego, porque quizás forma parte de su esencia permanecer siempre de este lado de la expresión de sí misma, que ella se da, y seguir teniendo movimiento para llegar más lejos. En cambio, es legítimo que la imagen que se forman de ella espíritus distintos a los que la han concebido sea tomada como objeto de reflexión. Ésta deja fuera entonces a la realidad, desconocida para ella, de la doctrina en sí, y atenta a palabras que la afectan profundamente, se pregunta por qué el pensamiento del que proceden esas palabras le parece impenetrable y casi ajeno en ciertos aspectos.

Todo se vuelve, entonces, un problema en el modo de plantear la cuestión, y para evitar herir cualquier sentimiento personal, es preferible atenerse, como era costumbre antes, a posturas abstractas tan libres como sea posible de toda historicidad. Además no hay motivos para temer de ese modo perderse en lo abstracto. Más bien se trata de materias donde es imposible decir lo que sea sin afectar la sensibilidad de las conciencias a las que uno hiere sin habérselo propuesto.

[Dos órdenes con el mismo origen]

El problema de la relación del ser con Dios depende por completo de saber si se admite una distinción real entre lo filosófico y lo religioso. Admitir esa distinción no obliga a separar los órdenes, ya que pueden tener el mismo origen, pero la negativa a considerarlos distintos decide la solución del problema. Por "realmente distinto", o "distinción real", se entiende aquí que el paso de lo filosófico a lo religioso no puede efectuarse desde el interior de la filosofía misma. La distinción pascaliana de los "órdenes" está una vez más en tela de juicio, pero se puede expresar el mismo hecho en la lengua impersonal de Tomás de Aquino diciendo que la teología natural, coronamiento de la filosofía, y la teología sagrada, difieren *secundum genus*.

Partiendo de ese punto, habrá que decir que si la ontología del filósofo se inhibe de considerar a cualquier otra cosa que no sea su objeto propio, del mismo modo se inhibe de alcanzar alguna vez al Dios de la religión. Muchos teólogos, animados por un antifilosofismo radical, y a menudo de expresión violenta, van en ese sentido. Desde Taciano y Tertuliano hasta Laberthonnière, nunca han faltado sus representantes. Muchos otros teólogos piensan lo contrario y están persuadidos de que no se puede separar los dos órdenes con una distinción real sin negar que sean posibles pruebas filosóficas de la existencia de

Dios. Se equivocan, y su error hace aparecer la hostilidad de tantos teólogos contra cualquier alianza entre la teología natural y la religión.

[El Dios de la religión y el filosofismo]

Un primer carácter del Dios de la religión, o incluso de sus dioses, ya lo hemos dicho, es ser una persona, a lo que uno llama sencillamente "alguien". En este sentido la estatua más pequeña, o el fetiche más burdo pertenecen con pleno derecho a lo religioso, mientras que la Substancia de Spinoza compete con pleno derecho a lo filosófico. Por lo tanto, no sorprende que, cuando la metafísica se propone desacralizarse, conduzca al ateísmo del Dios de la religión. Tampoco sorprende que cuando los teólogos se jactan de encontrar al Dios de la religión solamente por los caminos de la filosofía, ofrezcan al filosofismo la oportunidad para una victoria fácil. No es posible dejar de repetir que no hay continuidad ni homogeneidad entre lo filosófico y lo religioso.

Un segundo carácter del Dios de la religión es que se pone a sí mismo inmediatamente como trascendente. De cualquier manera en que se lo conciba, goza del poder de influir para bien o para mal en el destino del hombre, particularmente el del hombre que afirma su existencia y cuya relación con él es la plegaria. No hay religión verdadera sin plegaria. Por eso el Dios de la religión es el objeto de un culto, rodeado de prohibiciones, protegido de la indiscreción del fiel, a la vez que hecho accesible a éste mediante la observancia de los ritos e incluso servido por ministros privilegiados que participan en los honores que se le rinden. Como lo religioso es lo "sagrado", sus ministros son especiales, tan especiales como ello.

Este segundo carácter se afirma en la noción plenamente evolucionada de un Dios que, trascendiendo al orden de la realidad física, es sin embargo su causa. De allí la idea insoportable para el filosofismo de Kant, de un Dios a la vez causa primera y, no obstante, situado fuera de la serie de las causas. Ese segundo carácter se va definiendo, no para la conciencia religiosa, que concibe la causalidad divina como el tipo mismo de la causalidad eficiente, a tal punto que E. Meyerson llamará teológica a esta última causalidad, sino para la reflexión filosófica, para la cual la noción de eficiencia seguirá presentando un aspecto misterioso. Hume no hizo nada más que descubrirlo negando sencillamente que tuviéramos de él un idea clara, lo cual es cierto, y todos los ocasionalismos lo han señalado reservando a Dios esa clase de causalidad.

La reflexión filosófica ha ido definiendo, pues, sólo progresivamente ese segundo carácter del Dios de la religión, profundizando la manera de concebir la causa del ser a medida que la reflexión metafísica penetra más hondo en la naturaleza de aquél. Es lo que Tomás de Aquino deja entender cuando dice que el hombre se ha acercado a la verdad paso a paso, *pedetentim*, poniendo en cada

etapa un Dios causa del ser tal como se lo concebía en ese momento: el del accidente, en primer lugar; luego, el de la substancia; y por último, el del ser mismo (*esse*), cuya causa solamente puede ser una creación *ex nihilo*. A cualquier grado de profundidad en que se piense, esa trascendencia del Dios de la religión es requerida por la razón.

Es así, por otra parte, como la ciencia sagrada lo concibe; de él hace su objeto propio, pero la relación de su noción con la del primer principio alcanzado por los filósofos es el origen de numerosas confusiones y dificultades. En efecto la noción religiosa de Dios, que es fe absoluta en Él, no puede estar presente en el espíritu sin apoderarse inmediatamente de toda noción filosófica de un Dios conocido por medio de un método cualquiera. Lo religioso capta lo filosófico, lo absorbe y se alimenta con ello. A partir allí los malentendidos abundan, pues como el Dios de la religión es trascendencia absoluta, cualquier demostración filosófica de un principio primero del ser equivale para la Ciencia Sagrada a una prueba filosófica de la existencia de Dios. Y con razón, pues si existen, el Dios de la filosofía y el de la religión sólo son uno, pero eso no implica que el Dios de la religión se reduzca al principio primero de la filosofía. Aun cuando la filosofía lo ponga como trascendente –lo cual no siempre ocurre e incluso le disgusta esencialmente hacerlo–, ese primer principio sigue siendo por definición principio de la naturaleza. Puesto a partir de las cosas y como causa de ellas, así lo alcanza el filósofo. La Ciencia Sagrada no recibe, pues, a su Dios de la filosofía, pero, suponiendo que no reniegue de él, sólo lo recibe haciéndolo sobrenatural. La distinción entre los dos órdenes está discreta, pero claramente, marcada por Santo Tomás cuando al término de cada una de las cinco vías que conducen a la razón hacia la Primero de los filósofos, el teólogo lo adopta expresamente como suyo añadiendo simplemente, *et hoc est quod dicimus Deum*. Es eso a lo que nosotros, cristianos, llamamos Dios.

Por lo tanto es preciso renunciar a resolver el problema de los dos puntos de vista al mismo tiempo, como si Dios pudiera ser en el pensamiento del filósofo el mismo que en la fe del creyente. Cuando los teólogos exigen al filósofo que logre esa cuadratura del círculo, pueden esperar una negativa, como fue el caso de Bergson y como, salvo error de mi parte, aún lo es el de Martin Heidegger. No hay en ello ninguna falta del filósofo, pues se le pide entonces a su filosofía lo que no es capaz de dar. Al mismo tiempo, se obliga al filósofo a ponerse, generalmente a su pesar, en posición defensiva en contra de un Dios del que piensa solamente que él no tiene nada que decir y sobre el cual, como filósofo, sólo pretende callar. Ciertos teólogos consideran su silencio como una negación: no necesariamente lo es; puede tratarse simplemente de una reticencia natural a pretender conseguir de la filosofía más de lo que puede dar.

[La aportación de la religión cristiana]

La línea divisoria entre los dos órdenes se ve mejor si se acepta el planteamiento del problema desde el punto de vista de la religión cristiana. La trascendencia del Dios cristiano es tal que, si Él mismo no nos revelara su existencia, jamás la conoceríamos. Sabríamos junto con los filósofos que hay un primer ser y podríamos llamarlo Dios, pero todavía no sería el "verdadero Dios" de la teología cristiana, aquél cuyo ser trasciende de manera tan absoluta al nuestro, que el conocimiento que de Él tenemos sólo puede llegarnos de Él mismo. Por lo tanto el Cristianismo aporta simultáneamente tres nociones vinculadas de manera inseparable: la de un Dios único por definición, así como los otros sólo pueden ser "falsos dioses"; la de un orden sobrenatural, ya no solamente en el sentido en que lo eran las Inteligencias Separadas de Aristóteles, cuya supranaturalidad consistía en su inmaterialidad, sino en el sentido de una trascendencia ontológica extrema, tal como la describió por primera vez, en términos inequívocos, el *De ente et essentia* de Santo Tomás de Aquino; y por último la de una revelación concebida como el único modo por el cual ese ser sobrenatural puede hacerse conocer por las naturalezas de las cuales es la causa, pues la contingencia ontológica de aquéllas es tan radical que, aunque les es suficiente para conocer naturalmente que tienen una causa, ésta resulta tan trascendente que nunca podrían saber por sí mismas lo que ella es.

Por ello el Verdadero Dios debe hablar Él mismo con el hombre si quiere que su criatura lo conozca. De hecho, le habló a Adán, luego a Moisés, y finalmente a todos los hombres cuando se hizo visible en la persona de Jesucristo. Su palabra nunca ha cesado de ser repetida por la Iglesia y profundizada por la tradición. La filosofía no sabe nada de esta palabra, salvo que el filósofo mismo sea un creyente que hace de su fe el objeto de una reflexión filosófica. No es por los caminos de la filosofía como accederá alguna vez el hombre a la verdad de las Escrituras; el secreto más profundo de la filosofía cristiana es, tal vez, la relación, a la vez sencilla e insondable, que se atreve a establecer entre la naturaleza y el fin sobrenatural, para el cual está hecha, aunque le es imposible sospechar naturalmente sobre su existencia y no tiene naturalmente ningún derecho a esperarlo. Pero es totalmente inútil repetir estas cosas. El libro III de la *Summa contra gentiles* las ha expresado con una abundancia, una riqueza y una belleza insuperables, pero casi nadie quiere ya releerlo hoy.

CAPÍTULO VIII

YAHWEH Y LOS GRAMÁTICOS

[El "Yo soy" y el "acto de ser"]

El sentido del nombre divino, que transcribimos de muchas maneras diferentes (por ejemplo: Jehovah, Iahweh o Yahweh), es un dato importante de la teología de los Padres, como San Agustín, y de los grandes escolásticos, como San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. El historiador cuya reflexión se ejerce sobre las teologías de este género las hará ininteligibles para él si no acepta sus datos primeros. Entre estos, y en primer plano, se encuentran ciertas maneras de leer y de comprender la Sagrada Escritura. Estas maneras son muy diversas, pero todas concuerdan en afirmar que lo que dice la Sagrada Escritura es verdad. Incluso por esa razón se han buscado tantas interpretaciones diferentes ligadas a maneras diferentes de interpretarla.

El nombre que Dios se ha dado a sí mismo en el *Éxodo* era, naturalmente, un dato de importancia capital a los ojos de los teólogos. La mayor parte de ellos no experimentaban ninguna vacilación en cuanto al sentido del texto escriturario en cuestión: *Éxodo* (3, 13-15). Desde Eusebio de Cesarea hasta Tomás de Aquino están de acuerdo en leer allí que, según Dios mismo, su nombre es *Yo soy*, o *El que es*, resumiéndolo en lenguaje más abstracto: el *ser*. Cuestionar este sentido del texto es cambiar a la vez un dato esencial del problema que se proponían resolver. Lo que buscaban era una interpretación inteligible del sentido literal de la Escritura. Toda la obra de ellos reposaba, pues, ante todo sobre este sentido literal. Negar aquello sobre lo que ellos mismos estaban de acuerdo es hacer ininteligible su teología. Por otro lado, es posible que ella lo sea, pero ésa es otra cuestión. El que se empeña en comprender su sentido no puede encontrarlo más que partir de sus propios presupuestos. Admitir, en principio, el sentido literal que el teólogo busca entender es una necesidad metódica, a la que el historiador de las teologías medievales debe acatamiento.

Empero se puede tener otro objetivo. Por ejemplo, uno se puede proponer legítimamente buscar el sentido literal exacto del texto de la Escritura, independientemente de las interpretaciones teológicas ulteriores que es posible proponer a su respecto. Entonces los libros sagrados se vuelven semejantes a todos los textos literarios e históricos cuyo estudio e interpretación depende de la filolo-

gía. En ese caso, no gozan de ningún privilegio y no se les podría atribuir como sentido lo que sus comentarios ulteriores les hacen decir, ni lo que es posible llegar a hacerles decir, sino solamente el que el texto en cuestión tenía en el espíritu de su autor en el momento en que lo escribió. En esas circunstancias, la interpretación es regida por el conocimiento de la lengua del autor, de sus hábitos estilísticos personales, y del uso en vigor en su medio y en su tiempo.

El filólogo está enteramente en su derecho cuando aplica correctamente este método. Por ejemplo, si digo que el nombre que Yahweh se da a sí mismo significa que Él es lo que los metafísicos llaman el *ser* y, más precisamente, el *puro acto de ser*, desprendido de toda esencia que fuera distinta de él, afirmo un sentido del que nada probará jamás que estaba presente en el pensamiento del escritor sagrado. Es un hecho que no lo dice. Ni siquiera se sabe si la lengua ponía a su disposición las palabras necesarias para decirlo. Por lo demás, no conozco ningún teólogo que haya tenido la ingenuidad de sostener que esta proposición metafísica abstrusa, difícil de entender, haya sido el sentido gramatical primero de la palabra en cuestión. Por otra parte, hay acuerdo en admitir que la Sagrada Escritura no es un tratado de filosofía; que es esencialmente religiosa y no metafísica, tomando la palabra "esencialmente" en sentido fuerte y como lo que designa la esencia. Además, el mismo Santo Tomás ha tenido cuidado, al menos en tres lugares, de contar la historia de esta búsqueda de la verdad a la que han procedido los filósofos, de Tales hasta Avicena, aproximándose gradualmente a ella, cosa que hubieran podido hacer sin trabajo si les hubiera bastado abrir un libro en la página adecuada para encontrar la respuesta a la cuestión. Por último, es muy notable que, si hubiera una tal verdad filosófica en la Escritura, nadie se hubiera dado cuenta de ella entre el pueblo judío. La metafísica es griega, incluso en el tardío Filón de Alejandría. Por lo tanto, no hay necesidad de movilizar los recursos de la crítica filológica para establecer que el sentido literal de la fórmula cuestionada no implica la revelación divina de una noción metafísica. El que atribuye un sentido metafísico a una palabra cualquiera de la Escritura es, en la misma medida en que ese sentido es metafísico, responsable de su verdad.

[El "Yo soy" no es una definición]

Debería ser posible el acuerdo sobre un segundo punto. Pronunciando las palabras en cuestión, Yahweh "no consiente en definir, en expresar su esencia en una palabra". Incluso rehusa hacerlo. En otros términos, "el capítulo 3 del *Éxodo* (está) lejos de presentar una noción determinada como particularmente apta para expresar lo que nosotros podemos saber de Dios y para darnos algo así como una definición suya...". Más aún, "nos muestra a Dios revelándose en un acontecimiento histórico determinado, e introduciendo el nombre de Yahweh sugiere la imposibilidad de definir a Dios".

Tomándolas al pie de la letra, no se ve qué reprobar en estas palabras. A lo más, uno estaría tentado a decir que este discurso es superfluo, pero nunca se sabe, y no hay pruebas, de que no sea útil. En todo caso, que Dios no haya entendido "definir"-se, allí o en cualquier otro lugar, es demasiado evidente. Dios no es definible; la mayor parte de los teólogos estarían de acuerdo en ello, y Santo Tomás lo dice expresamente. Si fuera definible, Dios sería comprehensible, que no lo es, ni siquiera para los bienaventurados: "nam a beatis quidem mente attingitur divina essentia non autem comprehenditur"[1]. Aunque la misma Escritura haya reivindicado para Él el nombre filosófico de ser, no se trataría tampoco de una definición, ya que *ser* es un nombre de criatura; no significa para nosotros más que los objetos empíricamente dados a quienes atribuimos existencia. En tanto que se aplica a Dios, lo designa como origen del proceso por el cual todos los seres acceden a la existencia; pero El mismo está por encima y más allá de él: "Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in omnia entia, et secundum quod a Deo dicitur, est super omnia existentia"[2]. Son posibles definiciones nominales de Dios, e incluso es necesario que lo sean, porque, de otro modo, la palabra no tendría para nosotros ningún sentido, ni siquiera sería propiamente hablando una palabra; una fórmula que circunscriba la naturaleza divina es incompatible con la imposibilidad de que ella sea circunscrita. Hablo de definir la cosa, es decir su quididad, *quid sit*, mas, Santo Tomás no cesa de decirlo, *quidditas Dei non est nobis nota*; por consiguiente es imposible formar una definición de ella. Por lo demás, no se requiere aquí ninguna deducción, es la doctrina misma del Doctor Común: puesto que el nombre de Dios es el ser, y puesto que el ser no es un género, es imposible definirlo: "patet quod Deus definiri non potest: quia omnis definitio est de genere et differentiis"[3].

El orden de las ideas merece en este punto que uno se detenga en él. Se nos pone en guardia contra la ilusión de que Dios haya querido revelar una definición de su naturaleza, precisamente: el ser, mientras que simplemente revelaba su nombre. Ahora bien, sucede que el hecho de que se llame ser (de suponer que lo haga) es justamente la razón por la cual su naturaleza no puede ser definida.

---

[1] Las advertencias propuestas en este lugar se refieren al artículo del P. A.-M. Dubarle, "La signfication du nom du Yahweh", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1951 (34), pp. 3-21. Me ha parecido inútil multiplicar las referencias particulares; le habrían dado el aspecto de una polémica a lo que no quiere ser más que una reflexión sobre un tema, por lo demás, inmenso.

El texto aquí citado se encuentra en Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, Marietti (ed.), 1950, §22.

[2] Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, §610.

[3] Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, I, 25, n7.

Se nos dice: no vayáis a imaginar que Dios se revela en el *Éxodo* como siendo el ser; simplemente nos informa de su nombre. Esta proposición es muy aceptable, y sin duda verdadera, sólo que deja de lado este hecho notable: que si Dios se llama a Sí mismo *ser*, como el ser no es definible, Dios tampoco lo es. Conviene llamar la atención sobre este curioso hecho, pues en cierto sentido es el corazón mismo de la cuestión. No pretendo, puesto que el objetante lo negaría, que Dios revele aquí su naturaleza por el desvío de una revelación de su nombre. Sólo se trata de un nombre, se nos dice, y "el nombre divino no equivale, pues, a una definición de la naturaleza de Dios, a la revelación de lo que hay en Él de más profundo. No es el germen o el resumen de todo lo que el hombre puede concebir de más esencial acerca de Él. La explicación que se da en el *Éxodo* recuerda más bien a la criatura su impotencia para penetrar en un misterio que la sobrepasa. Yahweh no consiente en definir, en expresar su esencia en una palabra". Eso es verdad; uno agrega solamente que, por una coincidencia extraordinaria, este rechazo a ser definido no exige de ningún modo que el nombre de ser no sea el de la naturaleza divina; al contrario: precisamente si esta naturaleza es el ser es imposible, en efecto, de definir.

[Filósofos y teólogos]

¿Por qué esta advertencia? Porque ella es esencial al planteamiento concreto del problema, cuya complejidad sobrepasa en mucho el cuadro en que se lo querría encerrar. Tal como el problema se presenta, sus datos son bastante simples: está primero la Escritura; vienen dos grupos de lectores igualmente interesados en interpretarla, pero que no la leen de la misma manera y no la comprenden del mismo modo.

Por una parte, los filólogos, o, como se hubiera dicho en Edad Media, los gramáticos. La *pagina sacra* es ante todo, para ellos, una *página* que conviene leer y traducir como cualquier otra página escrita en cualquier lengua. Armada de la gramática de la lengua en cuestión, de su diccionario, de la historia o de la arqueología, la inteligencia del intérprete va a proponerse determinar el sentido exacto del texto. Este sentido es lo que el texto en cuestión significaba en el pensamiento de aquél que lo ha escrito, ni más ni menos. Es el pensamiento del escriba. En este punto uno se pregunta lo que significaban las palabras del *Éxodo* (3, 13-15) en el espíritu de su autor. En este momento tienen derecho a intervenir todo los métodos de la filología, y solamente ellos tienen competencia para decidir sobre el asunto.

Por otra parte, están los que se llaman "los Padres de la Iglesia y los teólogos", espíritus especulativos de los que ya había ejemplos en la más alta antigüedad, tales como, por ejemplo, el autor del libro de la *Sabiduría*, que intentan hablar de Dios en términos de lenguaje humano, si pueden encontrar en él lo que sea apto para significar a Dios. Incluso sabiendo que el logro perfecto es

imposible, "es legítimo hablar de Dios con otro aparato conceptual que aquél del que la Escritura hace uso. El ejemplo del libro de la *Sabiduría* muestra que un creyente puede dirigirse a los sabios de este mundo utilizando el lenguaje de ellos y sus procedimientos de pensamiento". Esto es lo que permite comprender que una teología del ser haya venido a completar, o, al menos, a prolongar la de la Escritura: "La especulación cristiana puede atribuir el ser a Dios, caracterizar a Dios como el Ser absoluto, aun en el caso de que el *Éxodo* no contuviera, ni siquiera en germen, esta metafísica abstracta que, a veces, se ha creído encontrar en él".

Aquí tenemos muchos problemas resueltos en pocas palabras. Si el ejemplo de la *Sabiduría* hace ver que se puede legítimamente hablar de Dios con otro aparato conceptual que aquél del que la Escritura hace uso, ¿equivale esto a decir que este libro ya no forma parte de la Escritura? La tesis no sería nueva, pero pertenece al problema del canon del Viejo Testamento, cuyo tratamiento está fuera de nuestro propósito. El asunto solamente merece ser destacado porque confirma el separatismo latente bajo el pensamiento que acaba de expresarse. Hay tan poca filosofía en la Escritura, que, a la menor traza de ella, se puede estar seguro de haber salido del orden de la revelación para entrar en el de la especulación.

[El sentido histórico del "Yo soy"]

Debe haber una razón para esta preocupación. Y está en la firme certeza de que el verdadero sentido de la Escritura no es especulativo, sino histórico. Narra hechos, actos, promesas que vienen a determinar otros hechos y otros actos; nunca expresa verdades generales y abstractas destinadas a satisfacer el solo deseo de conocer. Ateniéndonos al problema del nombre divino, se puede estar seguro de que Dios no se lo ha dado y lo ha revelado a título de mera información dirigida al espíritu. Diciendo a Moisés: *Yo soy el que soy*, Dios ha querido hacer presente en el hombre el sentimiento de sus límites, más bien que definir para él su propia esencia. "Para Israel Él será el que libra a los esclavos de su servidumbre". Si el exégeta sostiene que no se ve en la Escritura ni siquiera el germen de la metafísica abstracta que se ha creído encontrar en ella, es porque quiere atraer nuestra atención hacia otra cosa. Que la especulación cristiana atribuya el Ser absoluto a Dios, aunque la Escritura no lo diga, vaya y pase, "pero no debe olvidar lo que el *Éxodo* muestra con tanta claridad, que Dios se ha revelado en una historia, a través de múltiples peripecias. Ningún nombre abstracto bastaría para hacer conocer a Dios. Las palabras que más se acercan en la Escritura a una definición nos remiten inmediatamente a la historia sagrada".

Hasta tal punto esto es verdadero, tan perfectamente evidente y conocido por todos, que uno se pregunta: ¿a quién se dirige este llamamiento al orden? San

Agustín ha dicho con una fuerza insuperable que el Dios de los filósofos y de los sabios es el mismo que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Lo que San Agustín sabía nunca ha sido olvidado desde entonces, y Blas Pascal lo ha recordado, por lo demás, elocuentemente[4]. Incluso si alguien pensara encontrar metafísica en la Escritura, eso no le haría imposible encontrar también en ella otra cosa también, y ante todo este relato que es de un modo muy evidente, desde el de la creación y caída hasta el de la obra de la redención, comprendiendo en él la historia del pueblo judío y esta vida de Jesús que es el Evangelio. A quienes la especulación no les interesa tienen libertad para apartarse de ella; hasta pueden, si ven en ello su deber, apartar a otros de aquélla, pero es demasiado simple hacerlo en tales términos. No es necesario suponer que uno se olvida del carácter esencial de la Escritura por buscar en ella también materia para la especulación. A menos que uno se sitúe en la línea que va desde Lutero a Barth –que no es seguramente el caso– no se advierte esta necesidad.

Partamos también nosotros de este hecho: que la Escritura es esencialmente historia. Aquellos para quienes el primer libro de lectura latina fue el *Epitome historiae sacrae* del abate Lhomond no tendrán dificultad en admitirlo. Admitamos también, como algo convenido previamente, que este libro de historia no es de ninguna manera una obra especulativa de ciencia ni de filosofía; falta tener en cuenta un tercer punto: el hecho mismo de que durante tantos siglos este libro a-filosófico se haya convertido en tema de una reflexión filosófica, cuya abundancia y fecundidad fueron tales que la historia de la filosofía occidental haya sido cambiada por ella.

La explicación del hecho que se nos propone es que, desde el siglo segundo o tercero hasta nuestros días, la "especulación" cristiana ha vivido de un comentario a un contrasentido. Por lo demás, se lo perdona de buen grado: "Sería simplista criticar a los Padres de la Iglesia o a los teólogos que han pensado que el Ser era el mejor nombre de Dios, o pretender borrar de un plumazo sus elevaciones o sus especulaciones, so pretexto de que en su punto de partida ha habido un error exegético. Puede suceder y sucede que, retomando por su cuenta las palabras de un texto mal comprendido, un pensador consiga expresar un pensamiento verdadero, conforme en lo profundo a la enseñanza bíblica". Efectivamente, eso es posible, pero lo que no se puede aceptar fácilmente es que la noción de fundamental de Dios común a Agustín y a Tomás de Aquino, por no decir nada de muchos otros Padres y Doctores, carezca de justificación en el sentido literal de la Escritura. Si no está dicho aquí, ni allá, ni en otra parte,

---

[4] E. Gilson, *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, Institut d'Etudes Médiévales Albert le Grand, Montréal, 1947 (ver en particular pp. 11 ss.; 34 ss., sobre todo p. 43. Estas páginas de 1947 permiten esclarecer el presente resumen, a primera vista sorprendente). (*N. del E.*)

aunque sea virtualmente, que el nombre de Dios es *Es*, toda la armonía entre la verdad filosófica y la palabra de Dios, de la que Santo Tomás estaba maravillado, cesa simplemente de existir. La noción central, tanto en filosofía como en teología, en torno a la cual se organiza la enseñanza del Doctor Común de la Iglesia, tiene su origen en un "error exegético", en pocas palabras: nace de un error que le permitía referirla a la Escritura y cuya denuncia le impide a partir de ahora hacerlo. El autor de esta tesis siente muy bien la importancia de la apuesta que acaba de hacer. El gramático también puede citar encíclicas; pero cuando declara, para justificar su intención, que una advertencia de ese género "no puede legitimar una separación total de la teología y de la exégesis", uno puede permitirse una sonrisa. Si la noción de Dios tradicional en la teología escolástica no tiene ningún fundamento real en la letra misma de la Escritura, ¿cómo evitar una separación total de la teología y la exégesis? ¿Y quién provoca esta separación, los que creen encontrar en el *Éxodo* la garantía divina de su teología, o el que rehusa el derecho de ponerla al abrigo, en ese punto, de su autoridad?

Por lo tanto, no hay que hacerse ilusiones: si la tesis en cuestión está fundada, la teología del Doctor Común de la Iglesia reposa sobre un contrasentido escriturario. Cosa que no es imposible, y si es verdad, hay que decirlo, pero no hay que disimular que tal es la apuesta que se hace, y es preciso saber si es verdadera.

[La teología y el sentido "literal" de la Escritura]

Yo no me permitiría discutir la exégesis gramatical del texto del *Éxodo*. Mi ignorancia del hebreo me lo impide. Me impediría incluso decir nada sobre el tema si no me constara que los especialistas están lejos de entenderse sobre el sentido literal del pasaje. Cuando el problema se impuso a mi atención por primera vez, hace más de treinta años de esto, interrogué a dos rabinos parisienses, uno y otro pertenecientes a la Universidad de Francia en calidad de maestros respetados, pero ninguno de los dos asumió la responsabilidad de escoger para mí entre los dos sentidos. Puesto que la elección me quedaba libre, me ha parecido que no debía objetar la que habían hecho en otro tiempo teólogos, algunos cristianos, como Santo Tomás, otros judíos, como Maimónides, para no decir nada de los del Islam, cuya exégesis concluye en la ontología filosófica de Avicena. De hecho, si la historia de la especulación cristiana reposa sobre un contrasentido escriturario, su historiador no tiene elección. Es preciso aceptarla como es, pero, cuando se la explica, tiene derecho a preguntarse si la explicación es adecuada a lo explicado. El contrasentido era al menos posible; ¿por qué se ha producido?

Nadie, hasta donde llega mi conocimiento, ha negado que el texto del *Éxodo* pueda haber sido una respuesta dilatoria que viene a significar algo así como: yo

soy el que soy y lo demás no te importa. Tanto menos razón habría para objetar la legitimidad de ella cuanto que, de todas maneras, este sentido está implicado en el de la otra respuesta. Si Dios dice: "yo soy Es", o "yo soy, Soy", o cualquier otra cosa de este género, como *es*, en estado puro, no se presta a la formación de ningún concepto quiditativo distinto, no hay diferencia sensible entre comprender con Agustín[5], aquello de "qui non aliquo modo est, sed est *est*", o comprender, como nos lo propone alguien, "Aquél que es lo que es". Donde no hay *lo que*, solamente queda el *es*.

No obstante, subsistiría una diferencia de intención, al menos de parte del escritor. No abusemos en este punto del argumento, a pesar de estar bien fundado, que podría extraerse de la incertidumbre en que se está siempre, en mayor o menor grado, respecto de las intenciones de este género. Las palabras expresan las ideas; pero las ideas y las palabras no se corresponden una a una[6]. El inconveniente del argumento es que vale en los dos sentidos, y, por otra parte, no buscamos aquí discutir, sino comprender un acontecimiento del que, si realmente se ha producido, se acepta la enormidad con una calma un poco desconcertante. Que la noción teológica de Dios, de la que vive la tradición católica desde hace siglos, casi desde sus orígenes, no pueda apoyarse en el sentido literal de ningún texto bíblico, reconozco que, si fuera verdad, no sería una catástrofe religiosa para aquellos a quienes basta la Escritura, pero sería un desastre para la teología especulativa, del que uno se pregunta si alguna vez podría reponerse.

---

[5] San Agustín, *Confessiones*, XIII, 31, 46.

[6] En favor de esta concordancia "en profundidad", nuestro filólogo observa: "Es lo que recordaba recientemente E. L. Mascall, en *Existence and Analogy*, 1949, pp. 12-15. Mascal está dispuesto a conceder que la respuesta divina a Moisés podría ser un rehusamiento y no una revelación. Pero nota al mismo tiempo que el Antiguo Testamento da una idea positiva de la omnipotencia y de la trascendencia divina". He ahí para mí uno de esos libros que uno se propone leer desde hace tiempo sin tener la ocasión de hacerlo. A pesar de eso, me parece que mis reflexiones van en la misma dirección que las del autor. La respuesta divina podría ser un rehusamiento y una revelación. *Polysema sunt biblia sacra*, y no sólo los libros sagrados sino, a menudo, también los otros. Como yo le preguntara un día a Bergson si la primera frase del *Discours de la méthode* sería en serio o irónica, él me respondió que tenía simultáneamente tres sentidos, todos verdaderos pero escalonados en profundidad de acuerdo a los tres públicos con los que generalmente un filósofo tiene trato. Para el más superficial, es una buena frase: cada uno se estima lo bastante inteligente <para entenderla>, y no más estúpido que otro. Yendo un poco más profundo, es una banalidad: los juicios de buen sentido no son el privilegio de nadie. Llegando al fondo: el recto uso de la razón, según el método matemático, hace a todos los hombres igualmente capaces de descubrir o comprender la verdad. La revelación divina se dirige a mucho más que tres públicos. Los filólogos tienen su acceso propio a ella; son incluso los guardianes de su entrada, como buenos *janitors*, pero la puerta no es el edificio; pasada la puerta, debe estar permitido visitarlo.

Si se acepta incluir la posibilidad del error en los datos del problema, conviene notar, ante todo, que la interpretación propuesta como la verdadera, no solamente no ha sido negada, sino que siempre ha estado presente al espíritu de los intérpretes que preferían la otra. Se acaba de ver la razón de ello. Solamente conviene agregar que, puesta aparte toda dificultad gramatical, el nombre mismo de Dios ha implicado siempre una intención de velar la divinidad tras un misterio. Según Maimónides, que entiende el texto en sentido ontológico, los mismos judíos ignoraban la pronunciación del *Tetragrammaton*; solamente era conocida por el sumo sacerdote, quien la hacía conocer a su futuro sucesor. Si uno no sabe pronunciar una palabra, podría también no estar totalmente seguro de lo que quiere decir. De todas maneras, y siempre por la misma razón, los dos sentidos se juntan, y Santo Tomás no lo ignoraba. Si el nombre propio de Dios, el *Tetragrammaton*, sólo pertenece con exclusividad a Él, si es incomunicable a todo otro ser, no se podría extraer de él ningún concepto. Es *omnibus modis incommunicabile*[7], no en el sentido de que no se pueda transmitirlo, sino porque designa un ser único, cuya naturaleza es exclusivamente suya, hasta tal punto que saber el nombre no enseña lo que es.

Aceptemos, pues, el texto tal como se lo interpreta; ¿qué razón pueden haber tenido los antiguos teólogos para entenderlo como ellos lo han hecho? Recuerdo, en primer lugar, la traducción que se propone de él:

> "Y Dios dijo a Moisés: 'Yo soy el que soy'. Y dijo: 'Tú hablarás así a los hijos de Israel: *Ehie* (yo soy) me envía a vosotros'. Y Dios dijo todavía a Moisés: 'Tú hablarás así a los hijos de Israel: «Iahweh (el *es*), el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob, me envía a vosotros. Éste es mi nombre para siempre, es mi memorial de generación en generación»'".

Lo que el escritor sagrado tenía en el espíritu al escribir estas palabras no me jacto de saberlo con precisión y no estoy seguro de que ningún método científico permita determinarlo con certeza; me pregunto simplemente por qué tantos lectores cristianos las han entendido como lo han hecho y, en eso, siendo yo mismo uno de esos lectores, puedo explicármelo. Se nos dice que la responsable es, ante todo, la traducción griega de los Setenta. Ella es la que ha abierto el camino para la interpretación discutida vertiendo el versículo 14 por "ἐγώ εἰμί ὁ ὤν", yo soy el Ser (literalmente el Siendo, "el que está siendo", o "el que es", o "ente"); las versiones latinas antiguas han seguido con: *ego sum qui sum; qui est*, y los teólogos ulteriores han desarrollado la idea. Eso es verdad, pero habría que explicar primero por qué los Setenta han escogido esta traducción, y es ahí

7 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q2, a9, hacia el fin de la respuesta a la cuestión.

donde su estado de espíritu encuentra en nosotros una complicidad que permite comprender hasta cierto punto sus razones.

Volvamos al principio del pasaje. Se ha omitido en la cita que acaba de hacerse, pero es importante. La iniciativa de esta parte del diálogo pertenece a Moisés. Habiendo recibido de Dios esta misión, acepta ir al encuentro de los hijos de Israel y decirles: "¡El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros!". A lo que agrega: "Pero si ellos me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé?". Dos puntos me parecen indiscutibles aquí. Primeramente, no se trata de revelar al pueblo judío que su Dios es el Dios de sus padres; se sabe desde el principio que es de Él de quien se trata y, a menos de suponer que el pueblo ignore que sus padres son Abraham, Isaac y Jacob, tampoco puede ser eso lo que Dios se propone revelarle. La suposición, poco verosímil en sí misma, está desmentida, por lo demás, por el sentido obvio del texto, pues en 3, 6, Dios comienza por establecer su identidad declarando a Moisés quién es Él: "Soy yo, el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob". Ése no es, por consiguiente, el objeto de la revelación que ha de venir. Ulteriormente, lo que Moisés pide a Dios, y lo que Dios da a Moisés es un nombre. Se trata de saber cómo nombrar a este Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. La respuesta es la que se ha visto y que se trata de interpretar.

Si se parte de lo que hay más claro en la respuesta, no hay dificultad en cuanto al sentido. Este pasaje claro es 3, 15: "Yahweh, el Dios de vuestros padres... me ha enviado a vosotros". En otros términos: ¿queréis saber cómo se llama el Dios de vuestros padres? Se llama Yahweh; ése es su nombre, Yahweh, el que este Dios llevará para siempre y con el cual lo invocarán las generaciones futuras. ¿Cuál es el sentido de este nombre? El filólogo responde: "Yahweh (El es)". No se hace otra cosa que reproducir exactamente las mismas palabras diciendo: lo que este significa es que Dios se llama a Sí mismo "El es". Se puede preferir otra interpretación del pasaje, pero es difícil pretender que esta manera de entenderlo haga ninguna violencia al lenguaje y sea una invención de los teólogos.

Se objeta que la primera parte de la respuesta a Moisés significa otra cosa, a saber: *Yo soy quien soy*, o *Yo soy el que yo soy*. Se acumulan a este propósito pasajes paralelos para hacer ver que las fórmulas de este género, frecuentes en hebreo bíblico, expresan, "generalmente, siempre quizá en hebreo, la indeterminación: cuando algo no se ve o no se puede precisar, se recurre a una construcción de este tipo". El matiz intensivo que se ha creído ver en ciertos casos no surge con evidencia. Admitamos que el pasaje en cuestión no sea uno de los casos tan raros, cuya existencia no se quiere negar absolutamente; sigue en pie que, de cualquier manera que se lo traduzca, esta fórmula no se presenta como una respuesta directa a la cuestión. Moisés le pregunta a Dios su nombre; si Dios no quiere decírselo, el uso bíblico que se invoca aquí no le autoriza a res-

ponder: "Yo soy el que soy", sino más bien: me llamo como me llamo. Sería el análogo exacto de fórmulas tales como las del *Génesis* (43, 14): "seré privado de niños como seré privado de niños", o *Esther* (4, 16): "pereceré como pereceré", de las que se nos dice que expresan claramente la indeterminación. Ésta es la razón, según me parece, que ha determinado a los Setenta –y a todos aquellos que los han seguido hasta el día de hoy– a interpretar como significativa de un nombre la fórmula que se presenta como respondiendo a una pregunta por el nombre. Si hay alguien que debe justificar su exégesis, es más bien el que se aparta del sentido obvio del texto; los Setenta no tienen por qué excusarse.

Se nos asegura, empero, que la traducción que ellos han transmitido a los teólogos ofrece dificultades gramaticales insuperables. En esto el historiador de la filosofía sólo puede inclinarse ante la ciencia de los filólogos, aunque lamentando un poco su falta de unanimidad. De todas maneras, se puede admitir que Dios haya querido ante todo, *antes que decir su nombre*, poner en guardia a Moisés y a su pueblo contra una curiosidad indiscreta, y recordarles el sentido del misterio, y no por eso la cuestión deja de esperar una respuesta. Los defensores de esta interpretación la buscan entonces en la continuación del texto que comenta la primera fórmula; "Yo soy el que soy" prepara los nombres de Ehieh (yo soy) y de Yahweh (él es), pero si esos son los nombres de Dios preparados por la fórmula enigmática cuyo sentido se busca, es inevitable la conclusión de que el sentido de esta fórmula es una afirmación de Dios como ser. No se gana nada, me parece, invocando la regla según la cual, en el nacimiento de los niños, el nombre aislado que se les da "debe evocar toda una frase pronunciada en una circunstancia determinada". Ante todo, no se trata esta vez del nacimiento de un niño, sino de una revelación del nombre de Dios por Dios mismo. Digamos más bien, de uno de los nombres de Dios, pues ha tomado muchos otros; pero sobre todo es preciso decir que, si es eso lo que Dios quiere decir, se ha vuelto un maestro en el arte del equívoco. Cuando dice a Moisés: dirás al pueblo judío que mi nombre es: *Yo soy*, se trata entonces de una manera abreviada de recordarles el sentido de la fórmula completa: *Yo soy el que soy*. De la misma manera, cuando Moisés diga al pueblo: el nombre de Dios es *El es*, eso no significará que Él se llama verdaderamente Yahweh (El es), sino que es lo que es. Con la mejor voluntad del mundo, es difícil prestarse a estas acrobacias exegéticas. En todo caso, uno no puede sorprenderse de que la traducción de los Setenta, aceptada por los teólogos, se haya generalizado en la Edad Media. No tiene otro defecto a los ojos de algunos que ofrecer inmediatamente al espíritu un sentido inteligible y coherente.

En la medida en que estén bien fundadas, estas observaciones autorizan las conclusiones siguientes:

a) lo que Moisés pide a Dios es su nombre;

b) la respuesta comienza por la fórmula en discusión, pero ésta no es expresamente dada como un nombre;

c) el nombre es dado a continuación bajo dos formas, una y otra tomadas de ciertos elementos de la fórmula;

d) estos nombres son *Yo soy* y *El es.*

[Asentimiento a lo que Dios dice de sí mismo]

Tales son los hechos. En cuanto a su interpretación, que sí depende de la filología, pero de una considerablemente ampliada, más allá de la gramática y de la estilística, presenta ante todo un punto de acuerdo bastante importante: todos los intérpretes que yo conozco siempre han leído en la respuesta divina una advertencia de respetar el misterio de la naturaleza divina. Algunos piensan, por razones gramaticales y estilísticas, que ése es el sentido directo de la respuesta, e incluso el único (*Yo soy el que soy, Yo soy lo que yo soy*), otros admiten que, al menos bajo una forma diferente (*Yo soy aquel que soy, Yo soy quien soy*), la respuesta divina connota indirectamente, pero con seguridad este mismo sentido. Si Yo soy *soy*, sin otra determinación, no intentéis representaros lo que yo soy.

El desacuerdo se refiere al final del versículo 14 y al versículo 15. En deferencia a la letra del texto, algunos leen en las palabras *Yo soy*, y *El es* (Yahweh), la respuesta a la pregunta por el nombre; otros, interpretándolas como referencias a la fórmula precedente, piensan que Dios entiende aquí llamarse simplemente "el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob". Esta segunda interpretación me parece inaceptable, porque contradice la letra del texto. Éste, en una sola frase, manda a Moisés decir a los hijos de Israel a la vez el nombre del Dios que lo envía (Yahweh, *El es*) y que el portador de este nombre es desde siempre el Dios de sus padres, Abraham, Isaac y Jacob: <no otro> el mismo Dios.

[Sentido religioso del "Yo soy"]

Quedaría un último punto, cuya discusión se sitúa lejos del texto y que, sin embargo, afecta profundamente su interpretación. En el fondo, nadie puede negar seriamente que Dios se da a sí mismo en este pasaje nombres que significan el ser. Hay una preocupación presente en aquellos que se esfuerzan por paliar este sentido obvio bajo comentarios demasiado complicados. La noción de ser tiene el aspecto filosófico, reclama el comentario metafísico, y no sin razón los teólogos cristianos, siguiendo a los Padres de la Iglesia, han llenado el sentido del texto de ontologías profundamente elaboradas. Lo que los adversarios de este tipo de teologías quieren hacer entender es que, incluso si fuera *Yo soy* o *El es* el nombre bíblico de la Escritura, no significaría nunca ninguna no-

ción metafísica como tal. Dios dice *Yo soy*, no dice Yo soy el *ser*. Sobre todo, ninguna noción abstracta del ser está implicada en su respuesta. Resumiendo: la palabra de Dios tiene un sentido total y únicamente religioso[8].

Tanto más fácil debería ser ponerse de acuerdo sobre este punto, como que nadie, que yo sepa, lo ha discutido jamás. Por mi parte, y no hablando más que por mí mismo, llegaré hasta aceptar, en un cierto sentido muy definido, que la palabra de Dios, de la que se trata, no *contiene* la noción filosófica de ser ni siquiera virtualmente. En efecto, la palabra divina no es de ningún modo del orden de lo filosófico, sino del orden de lo religioso. No hay, pues, en ella ninguna filosofía, ni siquiera en germen.

[Posibilidad de una reflexión filosófica sobre el "Yo soy"]

No por ello dejamos de estar aquí al borde de una cuestión inmensa que el análisis textual de la Escritura no permite resolver por sí solo. Para nosotros, occidentales, el origen de la especulación filosófica es griego. Aun cuando se admitiera que el Antiguo Testamento contenía invitaciones a filosofar, ningún escritor judío las ha entendido. Ellas fueron percibidas y acogidas por primera vez por cristianos nutridos de la cultura griega, quienes, leyendo que Dios se ha llamado a Sí mismo *El es*, empezaron a describir su naturaleza atribuyéndole las propiedades principales del ser filosófico. Nadie sueña con discutir este hecho histórico masivo y muy evidente. Solamente se trata de saber si este hecho autoriza a presentar la teología escolástica de la Edad Media, en tanto que ella hace uso de la filosofía, como desprovista de todo fundamento en la Escritura. ¿Es exacto decir, sin más, que el texto controvertido del *Éxodo* no autoriza ningún recurso "al ser en un sentido filosófico, al menos virtualmente"?

---

8 El comentario marginal de la Biblia de Jerusalén al pasaje controvertido me parece, a este respecto, perfectamente equilibrado. Según este comentario, si se sigue la interpretación teológica tradicional, "el nombre Yahweh, *El es*, afirma, si no explícitamente el Ser absoluto de Dios, tal como la filosofía y la teología lo definirán más tarde, al menos ya su existencia sin restricción (que se opondrá a la *nada* de los otros dioses). Jesús se designará por la misma expresión, *Yo soy*, cf. *Juan*, 8, 24". Notemos solamente que, incluso en este comentario tan sabio, se sobreentiende bajo *Yo soy*, el sentido de *Yo soy el verdadero Dios*. Y está allí, sin duda, pero *Yo soy* significa, ante todo e inmediatamente, *Yo soy*. El hombre no dispone de otra cosa que no sea el lenguaje para expresar el pensamiento, y es un intérprete muy imperfecto. A falta de competencia filológica, me prohibo meterme en ese terreno, pero no faltan hebraizantes que favorezcan la traducción recibida. Ver, por ejemplo, la conclusión siguiente de uno de ellos: "With my investigation into the syntax of the passage I hope to have demonstrated, that, far from being problematical the 'existencial' interpretation of de passage, is the only natural and sintactically correct exegesis"; E. Scüd, "On Exodus III, 14: 'I am That I am'", *Vetus Testamentum*, 1953 (3), pp. 296-302. Las traducciones propuestas por E. Schüd son: "I am (the) one who is, - or: I am He who is".

La fórmula es ambigua y su aparente rigor no debe ilusionarnos. En el fondo quizá expresa por sobre todas las cosas la reivindicación, por el creyente, del derecho a salvarse por la fe en la sola Escritura, sin creerse obligado a filosofar. Nada más legítimo, y hasta quizá no es malo que esta protesta se haga oír frente a la ilusión de los que piensan que "una cierta filosofía fundamental es necesaria a todos", o que hablan como si lo pensaran. Se han hecho orgías de especulación filosófica a propósito de la Sagrada Escritura; sería fácil citar teologías en las que el dato revelado, que debería ser la substancia misma de ellas, desaparece bajo una vegetación parasitaria de especulación filosófica difícilmente inteligible, cuando el fin divino de la revelación, de acuerdo a la enseñanza constante de San Tomás de Aquino, era hacer posible a todos el conocimiento de la verdad salvífica, sean capaces de filosofar o no. Es comprensible la impaciencia de los creyentes, a quienes, parece, se quiere forzar la mano, por así decir, y obligarlos a filosofar imponiéndoles un deber del que, precisamente, la revelación los dispensa. Este sentimiento llega hasta la más legítima indignación en el creyente a quien se sugiere que debe *sustituir* la fe por el conocimiento y reemplazar la palabra de Dios por su interpretación filosófica. Ninguna filosofía puede dispensar de la religión. Parece que el acuerdo sobre este punto debería ser posible. Habrá que invocar a San Pedro Damián, si es preciso, para honrar esta evidencia, pero debería bastar San Pablo[9]. Probablemente Lutero se habría ahorrado su prueba, si la enseñanza del apóstol hubiera sido mejor escuchada.

Pero ése no es todo el problema. La especulación teológica es un hecho; cualquier cosa que se piense sobre ella, se ha producido; han existido esos hombres que la Edad Media llamaba los *philosophantes*, y si, por una parte, es cierto que su interpretación filosofante de la Escritura ha sido totalmente griega en su origen, sus técnicas y su misma inspiración, no menos cierto es, por otra parte, que este hecho no se ha producido, que yo sepa, más que a propósito de la revelación judía. Aunque todo creyente reflexione sobre el sentido de su fe, no se conoce otra "escolástica" fuera de la teología cristiana y de la filosofía que ella ha motivado como una suerte de sub-producto suyo. Además es un hecho que, en su primer contacto con la revelación judeo-cristiana, el pensamiento griego, representado por los primeros convertidos de la cultura helénica, lo han acogido ante todo como un enriquecimiento, como un don, más que dado, recibido. Justino, Minucio Félix, Lactancio, Clemente de Alejandría han insistido fuertemente sobre este punto: todo aquello sobre lo que los filósofos tenían dudas, o que ignoraban, sobre el origen y fin del mundo y del hombre, los cristianos lo sabían. La fe cristiana, que no era filosofía, aportaba empero a la filosofía un enriquecimiento que ésta no estaba obligada, por cierto, a tener en cuenta, pero

---

[9] *Carta a los Colosenses*, 2, 8.

del que solamente le competía sacar provecho[10]. El desarrollo extraordinario de la especulación teológica cristiana, después de la islámica, de la judía y, por último, si se puede decir así, de la religiosamente neutra o a-religiosa, no ha hecho más que prolongar esta experiencia inicial y correr de acuerdo a su dinámica. Debía haber, por lo tanto, en la revelación judeo-cristiana algo que hiciera, por lo menos posible, esta especulación, sin lo cual ella no habría podido producirse. Los teólogos cristianos de lengua griega o latina, los teólogos judíos o musulmanes de lengua árabe, casi todos han creído encontrar en la Biblia respuestas a ciertas cuestiones filosóficas respecto de las cuales a ellos les pertenecía crear interpretaciones racionales. Y lo han hecho con tan buena fortuna que los metafísicos clásicos del siglo XVII, tales como Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza, han cultivado esta teología especulativa de la filosofía en su esfuerzo por reemplazarla.

[El encuentro de fe y razón]

Esos son los hechos. Este encuentro, esta simbiosis de fe y de razón, de religión y de filosofía no se hubiera producido si la naturaleza de la revelación judía no se hubiera, por lo menos, prestado a ella e incluso, en un sentido cualquiera, no la hubiera hecho posible. No faltan gentes que detestan la filosofía, ni sacerdotes que detestan la teología escolástica, y nada obliga a amar a la una ni a la otra, pero la experiencia hace ver que la teología escolástica cumple una función indispensable. Para teologizar, hay que teologizar, y para no teologizar, también hay que teologizar. Las inquietantes divagaciones a que se dejan llevar los que, en lugar de refugiarse en un sabio silencio, se creen calificados para reemplazar la teología clásica por una especulación de su cosecha, hacen ver la necesidad del papel regulador que siempre ha desempeñado el pensamiento patrístico y la ciencia escolástica. Todo comporta sus propios riesgos. El de parecer usurpar las prerrogativas de la palabra de Dios es lo bastante grave como para que uno se crea en el deber de denunciarlo, pero, si se va al fondo de cada una de las grandes teologías cristianas, se verá que ninguna de ellas se atribuye valor más que como intelección de la fe, perseguida dentro de la fe y como una etapa hacia la visión beatífica. Los filósofos modernos, desde Averroes hasta Descartes, no se han engañado sobre este punto. Lo primero que han

---

[10] He reunido en otro lugar los testimonios más notables conocidos por mí sobre el sentimiento, entonces tan generalizado, de que la revelación judeo-cristiana representaba un avance sobre las concepciones filosóficas del mundo y del hombre conocidas por los antiguos. Muy lejos de tener la impresión de contraer una deuda hacia la filosofía, los primeros pensadores cristianos encontraron frecuentemente en la Escritura la única respuesta satisfactoria a los problemas filosóficos que estaban planteados desde hacía largo tiempo. Cf. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1954, pp. 11-51 y 553-578.

dicho es que ésas no son filosofías, y eso es verdad, pero lo es también que, de estas no-filosofías, sus propias filosofías han salido transformadas. Es posible, por consiguiente, que ninguna filosofía esté contenida en la Escritura, ni siquiera virtualmente. La Escritura, como revelación religiosa, no tiende de suyo a desarrollarse en especulación filosófica; difiere de ella *secundum genus*; no podría hacerse algo distinto de lo que es sin dejar por eso mismo de existir, pero una vasta experiencia histórica permite afirmar que numerosas filosofías, y entre las más ilustres, se han nutrido de la substancia de estas no-filosofías. Y justo para estas filosofías la religión contenía algo virtualmente filosófico que no lo era para ella. Si no hubiera estado en potencia en ella de ninguna manera, ni en ningún sentido, nunca la habrían encontrado en ella.

¿Por qué interesarse por este problema? Para un historiador del pensamiento cristiano de la Edad Media, más todavía para quien tiene a Tomás de Aquino por maestro y guía en la búsqueda de la verdad, es importante saber si las teologías patrísticas y medievales son o no son lo que sus autores imaginaban. La distinción que se ha introducido a veces hoy entre teologías escolásticas y teologías bíblicas los habrían sorprendido profundamente. Una teología que no fuera bíblica no sería una teología en absoluto. Santo Tomás nunca ha pensado hacer otra cosa que meditar sobre el sentido de la palabra de Dios o instruirse de lo que deseaba saber para facilitar la inteligencia de aquélla a los otros hombres. Por consiguiente, el problema se planteaba para él de otro manera de como se lo imagina y se desconoce totalmente el sentido de su obra cuando se la representa víctima de un malentendido tan grave como el que se le atribuye. Él no cree, en absoluto, leer filosofía en la Escritura. Su más viva experiencia personal, aquélla que, renovándose sin cesar, nunca ha terminado de maravillarlo, implica, al contrario, que lo revelado no sea de ninguna manera filosófico, pues lo que sorprende más que todo es que la Escritura y la filosofía griega, dos fuentes de conocimiento genéricamente distintas, parecen convergir tan frecuentemente en la misma verdad, aunque no se apoyen en la misma luz ni en los mismos principios. Como Santo Tomás no cesa de decirlo, un acuerdo espontáneo tal en una distinción tan completa, no puede explicarse más que por un origen común, pero es imposible confundirlas ni siquiera mezclarlas. El teólogo sólo puede asociarlas.

[El ser de los filósofos]

Los filólogos tienen razón en recordar a los filósofos cristianos el respeto a la gramática, y en informarlos a propósito de los errores que cometen; pero, para juzgar a una teología, o simplemente para comprenderla, se necesita otro tipo de competencia, que los filólogos no poseen siempre en toda la medida deseable. Pues en el caso particular de Santo Tomás de Aquino, lo más curioso es que, en lugar de comprender el Yahweh de la Escritura como el ser de los

filósofos, hace todo lo contrario. Es el ser de los filósofos el que él ha asimilado inmediatamente al Dios de la Escritura. ¿Y si los Setenta hubieran cometido una imprudencia traduciendo *Yo soy* por *El que es*? En cualquier caso Santo Tomás ha restablecido la situación retraduciendo *El que es* por *Yo soy*. ¿Hay que subrayar la revolución que esta decisión causaba en ontología como en teología? ¿Qué filósofo griego ha descrito nunca a Dios como el puro acto de ser, *actum purum essendi*? ¿Y cómo no ver que, designándolo con este nombre, *Esse*, sin determinación de ninguna "talidad" particular, la teología cristiana lo elevaba infinitamente por encima de todo concepto filosófico posible? Precisamente porque es el que es, Dios es el que es, y nosotros no tenemos más que callarnos. Los teólogos han sacrificado tan poco la revelación a la filosofía como que han reformado totalmente desde dentro la ontología a la luz de la Escritura. Está muy bien no pretender borrar de un plumazo sus elevaciones y sus especulaciones so pretexto de que en su punto de partida hubo un error exegético; esta indulgencia es tanto más feliz como que el error exegético en cuestión está lejos de ser evidente. Pensando en el que se comete sobre la verdadera posición de los teólogos escolásticos, se reservará gustosamente la misma indulgencia para su autor.

Esta obra póstuma de Gilson sigue la línea de las grandes obras sistemáticas que la precedieron, a saber: *El ser y la esencia*, escrita originalmente en francés, *El ser y los filósofos* y *La unidad de la experiencia filosófica* (ambas originalmente en inglés), todas ellas de temática metafísica. En los primeros tres libros pasa revista a la historia del problema tanto en la Edad Media como antes y después. El que ahora presentamos es más bien una toma de posición reflexiva, pero ulterior, sobre el tema considerado en sí mismo, aunque como trasfondo, están presentes todos los grandes filósofos de Occidente. Por ser se puede entender, según Gilson, el acto de ser o la cosa que es. Y es fácil olvidar el acto de ser por la cosa que es, es decir, por la esencia. Una *constante* de la filosofía del ser, como reza el título, es la interminable lucha por escapar al esencialismo (reducción del ser al ente, del «ser» a la «cosa que es»). Gilson toma en cuenta particularmente en esta obra el pensamiento de Heidegger, en lo que se distingue de las anteriores.

Étienne Gilson (1884-1978), cuyos escritos son referentes obligados para conocer la metafísica medieval y la discusión en torno a la existencia de una filosofía cristiana en la Edad Media, ha publicado numerosas obras, algunas de ellas traducidas al castellano, como: *La filosofía de la Edad Media; El espíritu de la filosofía medieval; La filosofía de San Buenaventura; Lingüística y filosofía; La metamorfosis de la Ciudad de Dios; Elementos de filosofía cristiana; La unidad de la experiencia filosófica; El filósofo y la teología; El tomismo; Pintura y realidad; El ser y los filósofos; Eloísa y Abelardo* y *Dante y la filosofía* (los dos últimos en esta misma colección).

Juan Roberto Courrèges, traductor de la obra, es Profesor Titular de Metafísica en la Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina).

La colección de Pensamiento Medieval y Renacentista trata de poner a disposición del público filosófico las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por pensadores como Vives, Soto, Báñez, Medina, Zumel, Mas, Ledesma, Araújo, Briceño, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o México. Además de estudios monográficos sobre temas filosóficos, acoge también una línea de traducción de clásicos, considerados como fuentes de tal pensamiento, v. gr., san Buenaventura, santo Tomás, Duns Escoto, etc.

EUNSA

ISBN 978-84-313-2306-6
